ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾಲಿಕೆ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ



ಡಾ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು

ಬೆಂಗಳೂರು-೧೮.

ಸಂಶೋಧನಾ ಮಾಲಿಕೆ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ
ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ

(ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಡಾ. ಬಿ. ಎಸ್. ಗೀತಾ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು

ಪಂಪಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆ, ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ
ಬೆಂಗಳೂರು- ೫೬೦೦೧೮

KARNATAKADA SAMSKRUTIKA SANGHARSHA-ONDU ADHYAYANA
A Thesis by : **Dr. B.S. Geetha**
Published by : **Kannada Sahitya Parishat**
Pampa Mahakavi Road, Chamarajapet, Bangalore - 560018
Pages : ix + 245 Price : Rs. **110=00** : **2008**

ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣ : ೨೦೦೮
ಪ್ರತಿಗಳು : ೫೦೦
ಬೆಲೆ : ಒಂದು ನೂರು ಹತ್ತು ರೂಪಾಯಿಗಳು

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : ಕಮಲಂ ಅರಸು

ಮುದ್ರಣ : ಮೆ|| ಸತ್ಯಶ್ರೀ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್
ನಂ.೧೬/೧, ೩ನೇ ಕ್ರಾಸ್, ೨ನೇ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ
ಕಸ್ತೂರಬಾ ನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು - ೫೬೦೦೨೬

ಅಧ್ಯಕ್ಷರ ನುಡಿ

ಕಳೆದ ತೊಂಬತ್ತೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಾಡು–ನುಡಿ–ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ವಿಕಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಬದ್ಧ ಕಂಕಣವಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. ಪಂಚಕೋಟಿ ಕನ್ನಡಿಗರ ಏಕೈಕ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವ ಪರಿಷತ್ತು ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿನ ಬಹುಮುಖೀ ಆಯಾಮಗಳಿಗೆ ಆಲೋಚನೆ–ಅಕ್ಷರ–ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ.

ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಟನೆ, ಪರಿಷತ್ತು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಸೃಜನೇತರ ವಲಯದ–(ಅಂದರೆ, ವ್ಯಾಕರಣ, ನಿಘಂಟು, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ. ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಪರಿಶೋಧನೆ, ತತ್ವವಿಚಾರ, ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾಹಿತಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಜಾನಪದ, ಸಂಶೋಧನ, ಪತ್ರಿಕೋದ್ಯಮ... ಹೀಗೆ) ಹಲವಾರು ಜ್ಞಾನಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸಾವಿರಾರು ಕೃತಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕುಲಕೋಟಿಯನ್ನು ತಲಪುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶ.

ನಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕೈಕೊಳ್ಳಲಾದ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆ: ಸಂಶೋಧನಾ ಗ್ರಂಥಮಾಲಿಕೆ. ವಿವಿಧ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡು–ನುಡಿ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಮಾಹಿತಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡು ನಮ್ಮ 'ಪ್ರಕಟನಾ ಸಮಿತಿ'ಯು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿ, ಈ ಥೀಸಿಸ್‌ಗಳನ್ನು ಗರಿಷ್ಠ ೨೫೦ ಪುಟಗಳಿಗೆ ಇಳಿಸಿ ಗ್ರಂಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿತು. ಡಾಕ್ಟರೇಟ್ ಪಡೆದ ತಜ್ಞರು ನಮ್ಮೊಂದಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಕರಿಸಿ ನಮ್ಮ ಯೋಜನೆಯ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಕೈಗೂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಖರಗೊಂಡು ನಿಂತ ನೀರಾಗದೆ ಅದು ಒಂದು ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಈ ನಾಡಿನ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಿರಂತರ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಅಂಗವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಏಪ್ರಿಲ್ ೨೦೦೮ರ ಅಂತ್ಯದ ವೇಳೆಗೆ ಈ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಓದುಗರ ಕೈಸೇರುವ ನಿರೀಕ್ಷೆ ಇದೆ.

ಈ ಕೃತಿಯ ಲೇಖಕರಿಗೆ ನಾವು ಆಭಾರಿ. ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮುದ್ರಿಸಿದ ಮುದ್ರಣಾಲಯದವರಿಗೂ, ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಲಾವಿದರಿಗೂ ನಮ್ಮ ವಂದನೆಗಳು.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲ (ಚಂಪಾ)
ಅಧ್ಯಕ್ಷರು

ಲೇಖಕರ ಮಾತು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ೧೦ ಮತ್ತು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೊಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದುದರ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಈ ವಸ್ತುವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಣೆಗಾಗಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿನ ಬದುಕಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳು, ಚಿಂತನೆಗಳು, ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು, ಬದುಕಿನ ಏಳುಬೀಳುಗಳು, ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಂತಹ ವಿವರಗಳು, ಜಡಗೊಂಡಂತಹ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಾತೊರೆಯುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಇವೆಲ್ಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲವು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಸಂಘರ್ಷದ ರಹದಾರಿಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ನನ್ನದು. ಈ ರೀತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಬಗೆಯದಾಗಿದ್ದು – ನಾಳೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಹೊಸ ದಾರಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಇಂಥ ಒಂದು ಹೊಸ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೊಂದು ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟವರು ಡಾ. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು. ಒಂದು' ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ರಹದಾರಿಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಬೆಳಕನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಕೊಟ್ಟವರಿವರು. ಚರ್ಚೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಷಯಗಳತ್ತ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಸ್ನೇಹ, ವಿಶ್ವಾಸಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಮರೆಯಲಿ? ಬೆಲೆಗೆ ನಿಲುಕಲಾರದವುಗಳು ಅವು. ಇನ್ನೂ ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದ ಡಾ. ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರರವರನ್ನು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ, ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಬಳಿ ಕೊಂಚ ಕಾಲವಾದರೂ ಕಲಿಯುವ ಅವಕಾಶ ದೊರೆತದ್ದು ನನ್ನ ಸುಕೃತವೇ ಸರಿ.

ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ ಆವರಣದ ಗ್ರಂಥಾಲಯ, ಮಿಥಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿ ಹಾಗೂ ಐಸಿಎಚ್‌ಆರ್‌ನಂತಹ ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಲೇಖಕ ವೃಂದಕ್ಕೂ (ಗ್ರಂಥ ಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ) ನನ್ನ ವಂದನೆಗಳು.

ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾದ ಪ್ರೊ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರಿಗೂ, ಕೃತಿಯನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಣಾ ಸಮಿತಿಗೂ ನನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ, ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಕಾರಣಕರ್ತರಾದಂತಹ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ನನ್ನ ನಮನಗಳು.

ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸೂಚಿ

ಎಕ	–	ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಕರ್ನಾಟಕ
ಎಇ	–	ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಇಂಡಿಕಾ
IA	–	ಇಂಡಿಯನ್ ಆ್ಯಂಟೆಕ್ವರಿ
ಅ.ವ	–	ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು
ಅ.ಚೌ.ವ	–	ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನಗಳು
ಅ.ವ.ಚಂ	–	ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ
ಅ.ಪ್ರ.ವ	–	ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು
ಆ.ಪು	–	ಆದಿಪುರಾಣ
ಕಇ	–	ಕರ್ನಾಟಕ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್
ಕ.ರಾ.ಗೆ	–	ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಗೆಜೆಟಿಯರ್
ಕ.ಸ.ವಿಶ್ವ	–	ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮಗ್ರ ವಿಶ್ವಕೋಶ
ಗ.ಯು	–	ಗದಾಯುದ್ಧ
ಜಾ.ವಿಶ್ವ	–	ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ
ದೇ.ದಾ.ವ	–	ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನಗಳು
ಧ.ಮೃ	–	ಧರ್ಮಾಮೃತ
ಧಾ.ಜಿ.ಗೆ	–	ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಗೆಜೆಟಿಯರ್
ನೂ.ಪು.ರ	–	ನೂತನ ಪುರಾತನರ ರಗಳೆಗಳು
ಪ.ಭಾ	–	ಪಂಪಭಾರತ
ಬ.ವ	–	ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು
ಬ.ವ.ಸ	–	ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಗ್ರಹ
ಬ.ಷ.ವ	–	ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು
ಬಿಕೆಇ	–	ಬಾಂಬೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್
ಭ.ಭ.ಬ.ವ	–	ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು
ಮೈ ಆರಿ	–	ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕ್ಯಾಲಾಜಿ ರಿಪೋರ್ಟ್ಸ್
ಯಶೋಚ	–	ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ
ಶಾ.ಸಾ.ಸ	–	ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಚಯ
ಸ.ಪ	–	ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ
ಸ.ಪು.ವ	–	ಸಕಲ ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳು
ಸಾ.ಭೀ.ವಿ	–	ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯ
ಸಿ.ವ.	–	ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳು
ಸೌಇಇ	–	ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್
ಹ.ರ	–	ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳು

ಸೂಚನೆ:–

ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಣೆಯ ಒಳಗಡೆಯೇ ಅಡಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ನೂತನ ವಿಧಾನವು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನ ಆಕರಗಳು; ಮೊದಲು ಶಾಸನ ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು(.) ನಂತರ ಅದರ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು (,) ಸ್ಥಳವನ್ನು (.) ತದನಂತರ ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು (;) ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ರೈಸ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ಇವರುಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಶಾಸನ ಸಂಪುಟಗಳ ಯಥಾವತ್ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ–(ರೈಸ್ ಸಂಪುಟ.......... VI, VII, VII, IX, X, XI, XII, XV, XVIII
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.... 1,2,3,4,5;6,7,8,9.)

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕರಗಳು ; ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೂ ವಚನಗಳ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಸೂಚಿಯನ್ನೂ ನಂತರ ಆಶ್ವಾಸದ ಅಂಕಿ, ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪದ್ಯದ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು–ಮೊದಲು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೆಸರು, ಪ್ರಕಟಗೊಂಡ ವರ್ಷ, ನಂತರ(:) ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಪುಟಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವವು ಲೇಖನಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಿಷಯಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

೧. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪ

'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯು ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಹಲವು ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನುಗ್ರಹಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹುಡುಕಾಟವು ತೀವ್ರಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳನೋಟವು ಮಾನವನಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಅವಕಾಶವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಡಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಾನವನ ಜೀವನವಿಧಾನವನ್ನು; ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ವಿಚಾರವು ವಿದಿತವೇ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಹೊರಬರುತ್ತಿವೆ; ಬಂದಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಜೀವನ ವಿಧಾನ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು, ಸಮುದಾಯಗಳು, ಆಲೋಚನೆಯ ವಿಧಾನ - ವಿವರಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ, ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ, ಅದೇ ಜೀವನವಿಧಾನ- ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಚಿಂತನೆಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೇ? ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಾಸದ ಅರಿವಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಅಂದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗಾಢ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊರಹೊಮ್ಮಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವು ಸಾಹಸಜೀವನದ ಕತೆಯಾಗಿದೆ; ಧರ್ಮ ಸಂವರ್ಧನೆಗೆ ಅವರು ಹೇಗೆ ಹೋರಾಡಿದರು, ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕಾದರೆ ಮಾನವ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಅಂತರಂಗದ ಅನುಭವಗಳ ಅಕ್ಷಯ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಾನಾ ಗುಣ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪನೆಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಘ- ಸಂಸ್ಥೆ, ಪರಂಪರೆ, ಭಾಷೆ, ಜಾತಿಗಳ ಸಂಕ್ರಮಣ, ಮತಧರ್ಮ, ದರ್ಶನ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಆಚರಣೆ, ಧೋರಣೆ, ಜನರ ರೂಢಿ- ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನೀತಿ-ನಿಯಮ, ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪಲ್ಲಟಗಳು; ಯುಗಮಾನ ಅಥವಾ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳು, ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು- ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಹಲವಾರು ಜನಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪದರ್ಶನಗಳ ಸಿಂಹಾವಲೋಕನವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿವಿನ ವಿಸ್ತಾರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಾಲಗತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೊಡನೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ

ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿಬರಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲ ರಹದಾರಿಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿ ಬರುವುದನ್ನು ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳ ಬಹುದೆನಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಸತ್ವವಾದ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದೆನಸುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಗತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಜೀವನಸತ್ವಗಳು, ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸ ಅರಿವು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಮೂಡಲು ಅವಕಾಶವಾಗಬಹುದು. ಸಾಮೂಹಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಉದ್ಘೋಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಇತಿಹಾಸವು ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಹುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಇತಿಹಾಸ ಒಂದೆಯೇ, ಭಿನ್ನವೇ?

'ಇತಿಹಾಸ'ವೆಂದರೆ ಏನು? 'ಇತಿಹಾಸ'ವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನು? 'ಇತಿಹಾಸ'ದ ಪುನಾರಚನೆ ಹೇಗೆ ಇರಬೇಕು? ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಇತಿಹಾಸ ಎರಡೂ ಒಂದೆಯೇ ಅಥವಾ ಬೇರೆಯೆ? ಮುಂತಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಅವಲೋಕಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೇಳುವುದಾದರೆ. ದೊಡ್ಡ ದೊಡ್ಡ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು, ಅವುಗಳ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ರಾಜ್ಯಗಳು, ಅವುಗಳ ಸಾಮಂತರು, ಮಾಂಡಲೀಕರು, ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತಹ ರಾಜಮನೆತನಗಳು, ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಇವರುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು, ಒಟ್ಟಾರೆ ಇವರುಗಳ ಯುದ್ಧದ ಸೋಲು – ಗೆಲುವುಗಳು, ಕಾಲಾನುಕ್ರಮ ಕಥನವೇ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು; ಅವುಗಳ ನಡುವಣ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಯಾವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೂ ತೋರಿಸದ ಈ ಬರಹಗಳ ಧಾಟಿಯು 'ಇತಿಹಾಸವೇ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಸರಳೀಕರಣಕ್ಕೂ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭಾರತದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ವಿವರಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಘಟನಾವಳಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳೇ ನೇರವಾಗಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತಹವು. ಆದರೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳು ಗತಿಯ ಅಂಗಗಳಾಗಿ ಕೊಡುವ ವಿಚಾರ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಏಕಘನಾಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

ಏಕಘನಾಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮೊದಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವು. ೧೮–೧೯ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಾದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಾಧನೆಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ ಮುಂತಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸತೊಡಗಿದವು. 'ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್'ರ ಈ ನಿಲುವು, ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊರತಾದದ್ದು, ಚಲನಶೀಲ ಗತಿಯ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಮಾಡದೆ, ಇತಿಹಾಸದ ಘಟನೆಗಳು ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಇತಿಹಾಸದ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳಾದ

ಘಟನಾವಳಿಯ ವಿವರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಏಕಘನಾಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದವು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸರಳೀಕರಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದವು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಘಟನೆಗಳ ವಿವರಗಳೇ ಖಚಿತವಾದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು, ಎರಡನೆಯದು ಈ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯು ರಾಜನ ವೈಭವದ ವಿವರಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುತ್ತ, ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು.

ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿಯ ವಿಧಾನವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದ ಘಟ್ಟವಿತ್ತೇ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಎಡೆಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸದ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಅದರ ಸುತ್ತಣ ವಾತಾವರಣದ ವೈಭವೀಕೃತ ಕಾರಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇಯಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂದರೆ- ಹಿಂದಿನದು ಎನ್ನುವ ಮತ್ತು ಆಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಭವದ ಉಲ್ಲೇಖವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಈ ಬರಹಗಳು, ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗಿರುವ ರಿಕ್ತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತಿದೆಯೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತಿದ್ದು, ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುರೂಪಿ ಆಕೃತಿಗಳು ಹೊರಬರುವಿಕೆಗೆ ನೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವ ವಾತಾವರಣವು ಈಗ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷವೇ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಂದಿ ತೋರಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸೃಜನಶೀಲ ರಹದಾರಿಗಳು ಚಿಮ್ಮಿರುವುದೇ ಮಾರ್ಗದ ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ; ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದ್ದು ಪುನಃ, ಪುನಃ, ಹೊಸ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿಲುವುಗಳು, ಭಾಷೆ ಇವೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯವಹಾರವಾಗಿರುವ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸತ್ವ ಪುನಶ್ಚೇತನಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎಂದಿಗಿಂತಲೂ ಇಂದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಅಭಾವ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ ನೋಡಿ:

> ೧. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಸ್ಪರ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರೆಯೇ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಯುದ್ಧಗಳ ಮೇಲೆ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿದ್ದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ, ಹೋರಾಟ ಮಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸೈನಿಕರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ-ಅವೆರಡರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವರಗಳು ಸರಿಯೋ? ಅಥವಾ ಸೈನಿಕರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸ, ವೀರತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಸರಿಯೋ?
>
> ೨. ಎರಡನೆಯದು, ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಶಯಗಳ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವೇ ಕೊನೆ ಎಂಬ ಧೋರಣೆ. ಇಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳು ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವೇ ಚರಿತ್ರೆಗಳೆಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದೆಲ್ಲವೂ ಆಕರಗಳಾಗುವ, ಬೆರಗು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಾಗುವ ಅಪಾಯಕಾರಿ ನಿಲುವುಗಳು ಬೆಳೆಯುವ ಹಂತವೇ ಇದು (೧೯೮೦: ೭೫).

ಅಂದರೆ ಇತಿಹಾಸವು ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನದೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಹೇಳುವುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ವಿವರಣೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಮ್ಮಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವಷ್ಟೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಿನ' ತಿಳಿವು ಇರದಿದ್ದರೆ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮುಖೇನ ಉದ್ಭವಿಸುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಕೇವಲ ಘಟನೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಯ ತಯಾರಿ ನಡೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ವೈಭವದ ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಉಳಿದುಬಿಡುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಹೇಗೆ?

ಬಹುಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳು

'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ, ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಒಲವಿನಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಒಂದೇ' ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ವಿವರಿಸುವುದನ್ನು ನಾವು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಒಂದೆ ಲಕ್ಷಣದಿಂದ ವಿವರಿಸುವುದು, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು, ಅವುಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನೇಕ ವಲಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿವಿನ ವಿಸ್ತಾರಗಳು ಬೆಳೆಯುವುದು ಹಾಗೂ ಹೊಸ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದು ಈ ಹತ್ತು ಹಲವು ದಿಕ್ಕುಗಳ ಸಂಗಮದಿಂದಲೇ. ಈ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಾಲಿಗೆ ಕೆಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭಾಷಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದ ಏಕಘನಾಕೃತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯೊಡನೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದೇ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಮಗೆ ಎದುರಾಗುವುದು ಯಾವಾಗ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡರೆ, ಅದು ನಮ್ಮ ಜೀವನ ಕ್ರಮದೊಡನೆ ಕೊಂಡಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ವಿಧಾನಗಳು, ಅದರ ತರತಮಭಾವಗಳು, ಅವು ಹೊಮ್ಮಿಸುವ ನೋವು ನೈಚ್ಯಾನುಸಂಧಾನಗಳು–ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನ ಹಾಗೂ ಅದು ನಂಟುಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಗತಕಾಲದೊಡನೆ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆ ಕಾರಣ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸ ಎನ್ನುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯ ಮಾತ್ರವಾಗುಳಿಯದೆ, ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಅರಿಯುವ ಮತ್ತು ಒಳಿತಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇವತ್ತಿನ, ಇಂದಿನ ಅನೇಕ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉಗಮದ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಹಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಶ್ಚಿತವಾದಂತಾಯಿತು. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಅವನ ಸುತ್ತಲಿನ ವಾತಾವರಣದ ಸಂಬಂಧವು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳು, ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಎದುರು ಸಂಘರ್ಷಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಅಂಶಗಳು ಹಲವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಬದುಕಿನ ಬೆಳಕಿಗೆ, ಅರಿವಿಗೆ ಮಾರ್ಗವಾಗಬಹುದಾದ ತಿಳಿವು ಈ ಘಟನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಗೋಚರವಾಗುವುದು.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಘಟನಾವಳಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟವರಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳನೋಟಗಳು ದಕ್ಕದೇ ಹೋದವು. ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯ ರಾಜಕುಟುಂಬಗಳು, ಪ್ರಮುಖ ಘರ್ಷಣೆಗಳು, ಇಂತಹ ಆಯ್ದ ವಿವರಗಳು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಬಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಇವರಿಗೆ ಪುರಾಣ, ಕಾವ್ಯ, ಐತಿಹ್ಯ, ಈ ಆಕರಗಳು ನಿಖರ ದಾಖಲೆಗಳಾಗದೆ ಹೋದದ್ದು. ಅವು ಕಲ್ಪಿತವೂ ಬೇರೊಂದು ಲೋಕದವು ಆ

ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ನಿರಾಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಘಟನೆಗಳ ವಿವರವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟವರಿಗೆ ಕಾವ್ಯವು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಧನ. ಶಾಸನಗಳೆಂಬ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲೊಮ್ಮೆ ಬಳಸತೊಡಗಿದರು. ತಾವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಘಟನೆಯ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ (Justify) ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದ ಬೇರೆ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಇದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಪಾಯವೂ ಇರುವುದನ್ನು ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಯ ಮೂಲಕ ನೋಡಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಬಣಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವೀರಯುಗವೆಂದು ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ವಿವರಣೆಗಳಿವೆ. ಆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತ ಹೋದದ್ದು ಅಂದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ಶಾಸನ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು, ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ಬಳಸಿದರೇ ಹೊರತು, ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟಿರು. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಲು' ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಇವರಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಶಾಸನದಂತಹ ಪ್ರಮುಖ ದಾಖಲೆಯಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸಮಸ್ಯೆ ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗದೆ, ಈ ಕಾಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಖರ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲೆ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಇಂತಹ ಕೊರತೆಯನ್ನು ತುಂಬುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನಷ್ಟು ಕಂದರವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯರ ಅಧ್ಯಯನದಂತೆಯೇ ಭಾರತೀಯರಿಗೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲ, ಲೌಕಿಕವಾಗಿ ಜಡಗೊಂಡ ಭಾರತವೆಂಬ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸುವಂತಹ ವಿವರಗಳು ನಮ್ಮಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಂದವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬದುಕು ಚಲನಶೀಲವಲ್ಲವೆಂದೂ ಇವು ನಿರ್ವಚಿಸಿದವು. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಲ್ಲಿ ಬಂತು?

ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಮುಖ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿ ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರು ಒಂದು ಹೊಸ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನೇ ತೆರೆದರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳತ್ತ ಶೋಧ ನಡೆಸಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಜನಜೀವನದ ಪ್ರಚಲಿತ ಪುರಾಣ, ಆಚರಣೆಗಳು, ಧರ್ಮ, ಐತಿಹ್ಯ, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು, ದೈವಗಳು, ಇಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಭಾಷಾ ಸಂಕೇತಗಳ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎಂಪಿರಿಸಿಸ್ಟ್ ಮಾದರಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಸರಳೀಕರಣವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನಿವಾರಿಸಿದವರಿವರು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪುನಾರಚನೆಯ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕ ಅಂದಿನ ಜನಜೀವನದ ಬದುಕಿನ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ

ಉದ್ದೇಶವೇ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದಂತಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಮಾದರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ರಾಜವೈಭವದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಅರಿಯುವ ನೆಲೆಗಿಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಆಗಿನ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ನಿಬ್ಬೆರಗಾಗಿರಬೇಕು.

ಆದರೆ ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಶಂಬಾರವರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ರಾಜವೈಭವದ, ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವೆಂದು ಹುಡುಕಹೊರಟವರೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪಾಯವೂ ಇದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಗಂಗರ ವಂಶವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿಯ ಹೊರಡುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಗಳು. ಯಾವುದೇ ರಾಜಮನೆತನದ ಅಧ್ಯಾಯವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಏರ್ಪಡಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಅಲ್ಲದೆ ಗಂಗರು ಮೊದಮೊದಲು ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಜರಾಗಿದ್ದರೂ, ತದನಂತರ ಸಾಮಂತರಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಸಾಮಂತರಾಗಿದ್ದ ಗಂಗರ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡಾಗ, ಅದನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದೊ ಅಥವಾ ಗಂಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದೋ? ಇವರಿಬ್ಬರ ರಾಜಮನೆತನದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇವರದು, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅವರದು ಎಂದು ಗಡಿಯನ್ನು ಕೊರೆದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಾಲವಾದ ಹರಹುಳ್ಳದ್ದು. ಇವರಿಬ್ಬರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೋಟೆ, ಕೊತ್ತಲಗಳು ಹಾಗೂ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಇದು ಇಂಥವರದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದೇ ಹೊರತು, ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹರಿದು ಹಂಚಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ರಾಜಮನೆತಗಳ, ರಾಜರ ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನಿಸಲಾರವು. ರಾಜರನ್ನು ಅಥವಾ ರಾಜಮನೆತನಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ರಾಜವಂಶಗಳು ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಮುಖ್ಯ. ಆ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿನ ಜನರು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ ಜೀವನವಿಧಾನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ರಾಜ ಮನೆತನಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲ; ಜನರ ಬದುಕಿನ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳು ನಮಗಿಂದು ಮುಖ್ಯ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶ

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಇದುವರೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹೊರ ಆವರಣವಾದ ಧರ್ಮಗಳು, ಆಡಳಿತ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ವೀರಜೀವನ– ಒಂದೇ ಆಕರಗಳನ್ನು – ಬರೀ ಶಾಸನಗಳನ್ನೂ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಹೊರಬಂದ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧಗಳಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳ ಆವರಣದ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಮಾನವನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ವಿಕಾಸದ, ಅರಿವಿನ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟು ಸಂಘರ್ಷಯುತವಾದಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆಯಾಯ

ಶತಮಾನದಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷಯುತವಾದ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಹೋರಾಟದ ಮನೋಭಾವನೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ವಿಚಾರಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿನ ಭಿನ್ನತೆ, ಮತಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಘರ್ಷಣೆ, ಚಿಂತನೆ, ಆಶಯ, ಧೋರಣೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ, ಬದುಕುವ ಕ್ರಮ, ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗ, ಭಿನ್ನ ಆಚರಣೆ, ಭಿನ್ನ ನಂಬಿಕೆ, ಭಿನ್ನ ಕಾಲಮಾನದ ಜನರ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಬಣಗಳು, ವರ್ಗ, ವರ್ಣ, ಉಳ್ಳವ- ಇಲ್ಲದವ, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ, ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ, ನಂಬಿಕೆ-ವಿಶ್ವಾಸಗಳ, ಧ್ಯೇಯ-ಧೋರಣೆಗಳು, ಪೂಜಾವಿಧಾನ, ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಒತ್ತಡ, ಉದ್ದೇಶ, ವಾತಾವರಣ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಕವಿಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆದಂತಹ ಪ್ರಭಾವ, ಪರಿಸರ, ಕಾಲ, ಭಾಷೆ, ಕವಿಗಳ ನಿಲುವು, ಧೋರಣೆಗಳು, ಸರಿ-ತಪ್ಪುಗಳು, ಒಳಿತು-ಕೆಡುಕುಗಳು, ಜನಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪದರ್ಶನಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಉದ್ದೇಶ ನನ್ನದು.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆ ಅವಶ್ಯಕವೇ?

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿತರ್ಕವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಭ್ರಮೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟದ್ದೇ ಆದರೆ ಆಗ ಬಹುಶಃ ನಮಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅನೇಕ ಒಳನೋಟಗಳು ದಕ್ಕದೇ ಹೋಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಗತಿಯು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕುರಿತಹಾಗೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೋಟವೊಂದನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾಲಗತಿಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಮಾಡಿದಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ಅಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಏಳುಬೀಳಿನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ ಹೋದಾಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಜಡಗೊಂಡದ್ದೇನೋ ಎಂದು ಭಾಸವಾಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಚಲನಶೀಲವಲ್ಲದ ಸ್ವರೂಪವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಸೋಲುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾಳಜಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ, ಕಾಲಗತಿಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯು ಮುಖ್ಯವಾದ ನೆಲೆಯಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸದ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಲಾವಧಿಯನ್ನು ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದವರೆಗೆ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲುಂಟಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಬದಲಾವಣೆ- ಇಂತಹ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ಸಮನ್ವಯತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆ ಎನ್ನುವುದರತ್ತ ಗಮನಹರಿಸ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶ ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿದೆ.

೨. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಬರುವ ಆಕರಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಶಾಸನ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಜನಪದಗೀತೆ, ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣ, ಐತಿಹ್ಯಗಳು ಮುಂತಾದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳು, ಸ್ಥಳ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯ ವಿವರಗಳು, ಪ್ರವಾಸಿಗರ ಬರವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುಗಳಾದ ಗುಡಿ–ಗೋಪುರ, ಕೆರೆ–ಕಟ್ಟೆ, ಕೋಟೆ–ಕೊತ್ತಳಗಳು, ಸಿದ್ಧರ, ಸಾಧುಸಂತರ ಸಾಧನೆಯ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯ ವಿಶೇಷಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲಂಥ ಶಕ್ತಿಪಡೆದವುಗಳು. ಈ ಆಕರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರಿಯುವ, ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶೋಧನೆಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ, ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ವಿವರ–ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಶಾಸನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿವರಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಹಲವಾರು ರೀತಿಯ ಏಳು–ಬೀಳುಗಳನ್ನು, ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದ ಪರಿಕರಗಳೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ವಿವಿಧ ವೈಖರಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಶಾಸನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಜನರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನೋಭಾವ, ಮತ, ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದ ಸೌಹಾರ್ದ–ವೈಷಮ್ಯಗಳು, ದೇವಾಲಯ, ಬಸದಿ, ಮಠಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ದಾನಧರ್ಮದತ್ತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ, ಅವುಗಳ ಪೂಜೆಪುನಸ್ಕಾರಗಳ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆ ಅಂದರೆ ದೇವಾಲಯದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ವಿವರಗಳು; ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಭಾವಿಸುತ್ತಾ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು ಬೇರೆ ಇನ್ನತರ ಆಕರಗಳಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಮೇಲು, ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳು ನೇರಜೀವನದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದವು, ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿ, ಬದುಕನ್ನು ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಉಳ್ಳಂಥವು. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅವುಗಳ ಕೃತಿಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಣದ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರೋ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿ, ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆ, ಜನರ ಸಾಹಸದ ಜೀವನವನ್ನು, ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಅಧಿಕ ತೆರಿಗೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟ, ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಬಗೆಗಿನ ವಿಡಂಬನೆಗಳು ಕೂಡ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಅಂತೂ ಶಾಸನಗಳು ಜೀವನದ ನೇರ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಶಾಸನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳು

ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯೆಂದರೆ ೧. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ೨. ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಕಾಲ ನಿರ್ದೇಶ ೩. ಖಚಿತವಾದ ಸ್ಥಳ (ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದ್ದು) ೪. ನೇರ ವಿಷಯ ವಿವರಗಳು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಇದು ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಂಡಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವಿಧ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು

ಶಾಸನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಹಾಯವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಹಗಮನದ ಘಟನೆಗಳು, ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ, ವೇಳೆವಾಳಿತನ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಲಿದಾನದಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಬಹಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ನಮಗೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಬೇರೆ ಯಾವ ಉಳಿದ ಆಕರಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಶಾಸನದ ಕಾಲ, ದೊರೆತ ಪ್ರದೇಶ ಹಾಗೂ ವಿಷಯ ವಿವರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಾಯ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಕಾಲನಿರ್ದೇಶದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿನ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಆಚರಣೆಗಳ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಒದಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಕಾಲ' ಅತಿಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಒಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ 'ವಿಕಸನ' ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲೂ ಅಷ್ಟೇ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ ಈ ಕಾಲ. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಕೆಲವೊಂದು ಬಾರಿ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಂತಹ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕತಾನತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ; ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಕಂಡು ಬರಲಾರದು. ಆದರೆ ವೇಳೆವಾಳಿತನ ಹಾಗೂ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತಗಳಂತಹ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ಹೆಚ್ಚಳ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೆಂಥವು ಎಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಲು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಇವು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಬದಲಾದ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ನಮಗೆ ನಿಖರವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯಗಳೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ಮಾರಕ ಶಾಸನಗಳು, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಪ್ಪಂದಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಶಾಸನಗಳು ಭಾಗಶಃ ನಂಬಬಹುದಾದಂತಹವೇ; ಆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಸತ್ಯಬಾಹಿರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೂ ಸುಲಭದ ಕೆಲಸವೇ. ಗಾವುಂಡ, ಊರೊಡೆಯ, ಮಹಾಪ್ರಭು ಮುಂತಾದವರ ಚರಿತ್ರೆಗಳು ನಂಬಲರ್ಹವಾದವು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರುಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ, ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಸುಪರಿಚಿತರೇ; ಅಲ್ಲದೆ ಅವರುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ಪ್ರಶಂಸೆಯ, ಮಾತುಗಳು (ಅವರುಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವ) ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದ್ದುದರಿಂದ ಹಿತಮಿತವಾಗಿಯೇ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ, ಯಾವ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯ ದಾಖಲು ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತೋ, ಅಂತಹ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಗವನ್ನು ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಿಡದೆ ಗತ್ಯಂತರವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ದೇವತಾಸ್ಮರಣೆ, ಫಲಶ್ರುತಿಗಳು ಇರಲೇಬೇಕು. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ ಎಷ್ಟುತಾನೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಸತ್ಯದೊಡನೆ ಇನ್ನೆಷ್ಟು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ದೂರಾದ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತುಂಬಲು ಸಾಧ್ಯ? ಆದರೂ ಕೆಲವಾದರೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಲ್ಲದ ವಿವರಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹು ಕಡಿಮೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆಯಾ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಜೀವನದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ.

ಶಾಸನಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದೇಶವಿದೆ. ಜನ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು, ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ (ಆಡಳಿತ ವರ್ಗ ರೂಪಿಸಿ ದಂತಹ ಆಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತವುಗಳು). ರಾಜನ, ಅಧಿಕಾರಿಯ, ಶ್ರೀಮಂತನ ಅನುಗ್ರಹ, ದಯ ಪಾಲಿಸುವಿಕೆಯ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಸಹಜವಾಗಿ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಆಶೋತ್ತರಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಜನ ಏನು ಮಾಡಿದರು ಎಂಬ ಚಿತ್ರವು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ; ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಹಕಾರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶಾಸನಗಳ ರಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಉದ್ದೇಶವು ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅತ್ಯಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿದ್ದು, ಅನೇಕ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿ ಕೊಡುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಖಚಿತ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಾಲ್ಪನಿಕವೆಂದೂ ನಿರಾಕರಿಸ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭ ಮತ್ತು ಅವು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ದಿಗ್ದರ್ಶಕಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಅದರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಶಾಸನ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು, ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ, ಈ ಶಾಸನ ಪ್ರಪಂಚವು ನಾಡಿನ ತುಂಬ ಹರಿದು ಹಂಚಿಹೋದದ್ದು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಗಾಬರಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದು. ಇವುಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಜೋಡಣೆಯೇ ಬಹಳ ಶ್ರಮದಾಯಕವಾದದ್ದು.

ಶಾಸನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠತೆ

ಶಾಸನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಈಗಾಗಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಕೃತಿಗಳು ಹೊರಬಂದಿವೆ. ವಸ್ತುವಿಷ್ಠ ಬರಹದ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುವ ಇವರುಗಳ ಬರಹಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಏಕತಾನತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಆಕರಗಳಾಗಿ ಬಳಸಿದಂತಹ ಬಹುಪಾಲು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಂಡಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೋಲುವಂತಹವುಗಳು. ಅಪಾರವಾದ ಪರಿಶ್ರಮ, ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿರುವ ಶಿಸ್ತು, ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ವಿಪುಲ ವಿಷಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಆಧಾರಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ತವಕ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಗ್ರಹಿಕೆ, ನಾಡಿನ ಉದ್ದಗಲ ಹರಡಿರುವ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ತಾಳ್ಮೆ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದ ಕಾಳಜಿಗಳು ಶ್ಲಾಘನೀಯವೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಹೋದದ್ದು ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ. ರೈಸ್, ಫ್ಲೀಟ್‌ರಂಥವರ ಹಳೆಯ ವಿಧಾನವೊಂದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆತ ಈ ಶಾಸನಗಳು, ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಕ್ಷಯವೇ ಆದಂತಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುರುಪು ಗರಿಗೆದರಿತು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳು (ರಾಜ, ಶ್ರೀಮಂತವರ್ಗದ ಹೋರಾಟದ, ದಾನದತ್ತಿಯ ವಿವರಗಳು) ಇತಿಹಾಸದ ವರದಿಯೆಂಬಂತೆ, ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಶಾಸನಗಳು ಯಾವುದೇ ವಸ್ತು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಕರಗಳ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದು ಸಿದ್ಧವಾಯಿತೇ ಹೊರತು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವಿಗೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒಳನೋಟಗಳು ದೊರಕದೇ ಹೋದದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮಾಗತ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯೊಳಗೆ

ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಶಾಸನ ಆಕರಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಅಂದರೆ ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಧಾಟಿಗೆ ಈ ಆಕರಗಳು ದಕ್ಕದೇ ಹೋದದ್ದು, ಶಾಸನಗಳ ಬಳಕೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲೇ ಹಾದಿ ತಪ್ಪಿದ್ದು, ಶಾಸನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಉದ್ದೇಶ, ವಾತಾವರಣವು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಹೋದದ್ದು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಶಾಸನಗಳ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಉಳಿದದ್ದು, ಶಾಸನಗಳು ಖಚಿತ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ತಂದು ತುಂಬುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾದದ್ದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಗತಿತರ್ಕವನ್ನು ಹಿಡಿಯಲಾರದ ಶಾಸನಗಳ ನೀರಸ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದು ರೂಪತಳೆಯಿತೇ ಹೊರತು, ಶಾಸನ ಆಕರಗಳಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕ್ರಮವು ಅದೇ ಹಿಂದಿನ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನ ಮಾದರಿಯೇ ಪ್ರಮುಖ ವಿಧಾನವಾಯಿತೆ ಹೊರತು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಆಗಲೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಂತಹ ವರದಿಗಳೇ ನಿರೂಪಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಇವರು ತಟಸ್ಥರಾದರು. ಶಾಸನ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಶಾಸನಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬಹಳ ಸಡಿಲಾದದ್ದು. ಬಿಡಿ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಉಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಘಟನೆಗಳನ್ನೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ರೂಪಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಇವುಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ವರೂಪ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವ, ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಮೂಲ ಆಕರಗಳೊಡನೆ, ಈ ಮೂಲಗಳ ಸುಸಂಗತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವ ಶಾಸನಗಳು, ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಹಾಗೆ ಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲದ ಶಾಸನಗಳು ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೀತಿಯ ಸಂಕಲನ ಹಾಗೂ ಊಹಾ ಕಲ್ಪನೆ-ಇವೆರಡೂ ಘಟ್ಟಗಳ ಪರಿಶ್ರಮದ ನಂತರ, ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಜೀವನದ ರೂಪುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರನೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ನೋಡುವ ಪರಿಶ್ರಮವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತವೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೨ಅ: ೧೦೯; ೧೯೮೮: ೧೪).

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನ-ವಿವರಗಳು

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕರಗಳ ಬಳಕೆಯ ವಿಧಾನವು ಆಕರಗಳ ಸಂಗ್ರಹ, ಸ್ಥಳ -ಕಾಲ ನಿರ್ಣಯ, ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವ ಪಡೆದವು. ಈ ರೀತಿ ಹಳಗನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ಬರಹಗಳೂ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನ ಮಾದರಿಯೊಂದು ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾ ಇದೆ ಎಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಇಂಥ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಪಾಲು, ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಕಾಲ, ಕವಿಯ ಮತದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರ ಅಥವಾ ಇವರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸ ಹೋದ ಮತೀಯ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು, ಕವಿಯ ಮೇಲೆ ಆದಂತಹ ಪ್ರಭಾವಗಳು, ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಆಶ್ರಯವಿದ್ದರೆ ಆ ರಾಜನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು, ನಂತರದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ರಸಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಕಥಾಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹೇಳಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಿವರಗಳು -ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದವು. ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಈ ಭಾಗದ

ವಿವರಣೆಗಳು ತುಂಬಾ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯೇ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾದುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಮಾಡುವ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ-ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಾದವೂ ಅತ್ಯಂತ ದುರ್ಬಲವಾದದ್ದೆಂದು ಸ್ವತಃ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳೇ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಂಭೀರವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಪ್ರಭಾವ, ಅದು ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಕವಿಯ ಕಾಲ, ಕವಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಚಾರ ಮುಂತಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಹಳೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಹುಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜೀವನದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಆ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಮೇಲಿನ ವಾದದ ಸಾರಾಂಶ, ಈ ವಿಧಾನವೂ ಸಹ ಕೃತಿಯ ಅಂತರ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದ ರೂಪನಿಷ್ಠ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಅನ್ವೇಷಣಾಮಾರ್ಗವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋಬಾರಿ ಕೃತಿಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರ ತನ್ನ ವರ್ಗದ (ಅಥವಾ ಮತದ) ಗುರುತುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೃತಿಯ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ, ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿಷ್ಠುರ ತರ್ಕವನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಬೇಕೆಂಬ ವಾಂಛೆ ಅನೇಕ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕೃತಿಕಾರನ ನಿಲುವುವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳು

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಕವಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಪಡೆದ ಜೀವನಾನುಭವಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟದ್ದಾನೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ, ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ–ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಬಂಧಗಳಾಗಿವೆ. ಕವಿಯು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸ ಬಯಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಂಶಗಳು, ಕಾವ್ಯದ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಸ್ತು ಸ್ವಂತದ್ದೇ ಅಥವಾ ಎರವಲು ಪಡೆದದ್ದೇ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ; ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡ ವಸ್ತುವಿನ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿದಿಡುವ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕಾಂಶಗಳು ಮತ್ತು ಅದು ವಿವರಿಸಲ್ಪಡುವ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಗಳು– ಇವೆರಡರ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳು–ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಕೃತಿಯು ಸಾಗಿಸುವ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಅಂಶಗಳು ಇವುಗಳ ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಸಂಬಂಧವೇರ್ಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಳು ವಿವರಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಉತ್ತಮ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿರುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇವೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸಿಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯನ್ನು ಆಯ್ದುತೆಗೆದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸ ಹೊರಡುವ ವಿಧಾನವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಅಧ್ಯಯನವೆನಿಸಲಾರದು. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳು ಆಶಯ ಹಾಗೂ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳ ಮುಖೇನ ಗ್ರಹಿಸುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕಪ್ರಜ್ಞೆಯ

ವಿವರಗಳು ಭಿನ್ನಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಬಂಧವನ್ನೇ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

"ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಳವಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧದೊಡನೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಸುವವನೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಜೀವನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪಾತಳಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಎದುರಾದ ತಕ್ಷಣವೇ ಥಟಕ್ಕನೆ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಆ ಕೃತಿಯಿಂದ ಮಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೂಡಾ ಸಾಹಿತಿಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಆ ಕೃತಿಯ ಬಂಧದಲ್ಲೇ ಹುದುಗಿ ಹೋಗಿ, ತನ್ನ ಮತ್ತು ವಸ್ತುವಿನ ಶೋಧನೆಯ ನಡುವೆ ದೂರವೊಂದನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ". "ಕೃತಿಯ ಕಲಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಆತನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಹಾವಳಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದೇ ದೊಡ್ಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ. ವಸ್ತುವಿನ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದು, ಲೇಖಕನ ಸಾಂದ್ರತೆ, ಶಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಕೃತಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಕೃತಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಘನೀಕೃತ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಗಾಢ ಸಿದ್ಧತೆಯೊಂದಿಗೆ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳ ಮಂಥನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಮಗ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಬೇಕು. ಹೀಗಾಗಿ, ತಾತ್ವಿಕತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯೊಂದರ ಅನೇಕ ಉಪಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಎಂಬ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಿಳಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಸಾಹಿತಿ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಆಕೃತಿಯೊಂದರ ತೀವ್ರತೆಯೇ ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಲಿಸುವುದು"(ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೨ಅ: ೧೦೬;ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್: ೧೯೮೨: ೮ -೧೦).

ತತ್ವ ಮತ್ತು ಮತವು ಧರ್ಮದ ತಳಹದಿಗಳೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ತತ್ವ ಬೆಳಕಾದರೆ, ಮತ ಅದರ ನೆರಳು ಎನ್ನುವುದುಂಟು. ಜನತೆಯ ಮತೀಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಕವಿಕೃತಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ ಮತೀಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. "ಪ್ರಾಚೀನರಿಗೆ ಮತ ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆದರ್ಶಗಳ ಗಣಿ. ಮತ ತೋರುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು. ಆ ಕಾಲದ ಜನ ಪರಮವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತೀಯ ಕತೆ ಅಥವಾ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಜನ ನಂಬಿದ್ದು, ಆಚರಿಸಿದ್ದು, ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಗಹನ ಆದರ್ಶಗಳ ಗಣಿಯಾದ ಮತವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಮತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲವೇ?" (ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೯೩ : ೪೩೩). ಅಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮತಗಳು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ವಿಧಾನ-ವಿವರಗಳು

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೇ. ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳು ಅಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದು ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಅಂತೆಯೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸೇರಿದ ದಂತಕತೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ಕಥನಗೀತೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇವು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ರೂಢಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಗಳಾಗಿದ್ದು, ಜನರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಜೀವನದ ಭಾಗವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಜೀವಂತ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿಗರ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದಂತಹ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿವರಗಳೊಡನೆ ಪುರಾಣದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಅಥವಾ ನಾಡಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಇತಿಹಾಸ ಸಂಶೋಧಕನು ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳೆಂದು ಅತ್ತ ತಳ್ಳಿಹಾಕಲಾಗದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಎಷ್ಟೋ ನಡವಳಿಕೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ Ritualsಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರಭಿನಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾನಪದ 'ಗೀತೆ, ಕತೆ, ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಅಪಾರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೆ ಆದರೆ, ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗತಕಾಲವನ್ನು (ಗತೇತಿಹಾಸವನ್ನು) ಇಂದಿನದರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲವೂ ಅಡಗಿರುವುದನ್ನು ದರ್ಶಿಸಬಹುದು.

ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ, ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಸಾಧನಗಳಾಗಿ ಬಳಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ೧. ಕಲಾತ್ಮಕ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗಾಗಿ ೨. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ– ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಲವಾರು ವಿನ್ಯಾಸಗಳು– ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪ, ಆಚರಣಾವಿಧಿ, ಇವುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿವರಗಳೊಡನೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯು, ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಹೇಗೆ? ಈಗ ಬರುತ್ತಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸಂಗ್ರಹವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಸನಿಷ್ಠ ವಿವರಣೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಗಳುವ ಪರಿಪಾಠಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿವೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಗಳೇ ಬದಲಾದಾಗ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾಗಿ, ಅಧ್ಯಯನದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಗಂಭೀರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ..

ಆಚರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಬದಲಾವಣೆಯ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪರಿಣಾಮವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜೀವನದ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳು ರೂಪತಳೆಯುತ್ತವೆ. ಆಚರಣೆಯ

ಅಂಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರುವ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪುರಾಣಕತೆಗಳು ಜೀವನಸ್ಥಗೊಂಡ ಅನೇಕ ವಿಧಿಗಳ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕಾರಣವಾಗಿ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಆಚರಣೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಕಳೆದುಹೋದ ಜೀವನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅದರ ಕಾಲದ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು. ಆದರೆ ಜಾನಪದೀಯ ಆಕರಗಳು ಅಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆಗಳು, ಕಾಲದ ಗಣನೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವುಗಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅನುಮಾನಗಳು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದೆ.

ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕಾಲಗಣನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಈ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ದಾಖಲೆಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಜೀವಂತ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಶಕ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಂತಹವು. ಈ ಮೌಖಿಕ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ನಿಜಾಂಶಗಳು ತಮ್ಮ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹೂತುಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು, ದೊರೆಯುವ ಇತರ ನೈಜ ಆಧಾರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಆದರೆ, ಸಾಕಷ್ಟು ಉತ್ತಮವಾದ, ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅವು ಬೇರೆ ಲಿಖಿತ ಆಕರಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ; ಅಲ್ಲದೆ ನೈಜ ಆಕರಗಳಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತವುಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲದ, ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಶೋಧನ ವಿಧಾನ

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಅಧ್ಯಯನ- ಒತ್ತಡಗಳು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಜನರು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಒಳಿತು- ಕೆಡುಕುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಆಕರಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಂದಂದಿನ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಜೀವಂತ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳು ವಿಶ್ವಾಸ ಪಾತ್ರಗಳು. ಇವೆರಡೂ ಆಕರಗಳನ್ನು ಜೊತೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸುವುದರಿಂದ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಲಾಭ ಪಡೆಯಬಲ್ಲದು, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಇದನ್ನು ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆ.

೧)ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗೆ ನಡೆದ ಘಟನಾವಳಿ - ಸಾಹಿತ್ಯ ನೋಡುವವಿರೋಧ.

೨)ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗಿನ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಘಟನೆಗಳನ್ನುನೋಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.

೩)ಘಟನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ, ಜೀವನದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು.

ಆ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗುತ್ತಿರುವ ಅರ್ಥದ ಪ್ರತೀತಿಯಾಗುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳ ಕಾಲದ ಸಂಬಂಧದೊಡನೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಅನ್ವಯಾರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಹೇಳುವುದು. ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳ ಆಕರದಿಂದ, ಆ ಘಟನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು. ನಿನ್ನೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಂದು' ಇರುವುದರ ಕಾರಣ, ಗತೇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಇಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರಬಲ್ಲದು. ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಲುವಗಿ ಜಾನಪದ ಆಕರಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯ ನನ್ನದು.

ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕರಗಳನ್ನು– ಕಾವ್ಯದ ಇಡೀ ಆಯಾಮ ಮುಖ್ಯ (ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ ಬದಲು). ಆ ಕವಿಕೃತಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದಲ್ಲದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ, ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ ತತ್ವಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಹರಹಿನದಾಗಿದೆ. ಪಂಪನು ಗ್ರಹಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳು ವೈಚಾರಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತಹವುಗಳಾಗಿವೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಂಪನಂತೆಯೇ ರನ್ನನೂ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನುಶೋಧಿಸುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಾಗೂ ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಮಹತ್ವದ್ದನ್ನೆ ಸಾಧಿಸಿದರು. ಅನುಭವ, ಆಶಯಗಳು, ಬಯಕೆಗಳು–ಎಲ್ಲದರ ಸಮ್ಮಿಳನದಿಂದಲೇ ಅವರ ವಚನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡಿದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರಂತೆಯೇ ನಮಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯನಾದ ಕವಿಯೆಂದರೆ ನಯಸೇನ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಢ ಎಚ್ಚರವಿದ್ದವನು; ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದನ್ನು ಹುಡುಕುವವನು. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇವನು ಹಾಗೂ ಆಂಡಯ್ಯನು ತೋರಿದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ನಯಸೇನನಂತೆಯೇ ಆ ಕಾಲದ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಗಮನಾರ್ಹನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಇವನು ವಚನಕಾರರಷ್ಟೇ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಆಚರಣೆ, ದುಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಹಚ್ಚಿದ್ದಾನೆ. ಆದಕಾರಣ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜವನ್ನರಿಯಲು ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳು ಒಂದು ನಿಟ್ಟಿನ ಆಕರಗಳಾದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನದು ಇನ್ನೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನ ಆಕರಗಳಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಂಪ, ರನ್ನರನ್ನು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾಲಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಬದಲಾದ ಜೀವನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ವಚನಕಾರರು, ನಯಸೇನ, ಆಂಡಯ್ಯ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವರನ್ನು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಒಟ್ಟು ಐದು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ– ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಘರ್ಷವೆಂದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೇರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ವಿಷಯಗಳಿದ್ದು, ಎರಡನೇ ಭಾಗವು ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದು:

ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶವಾದ ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದರತ್ತ ಗಮನಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಕಾಲದ ಅರಿವು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಜೀವನಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕಾಲದ ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಖರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಜೈನಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು – ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಂಪ ಹುಡುಕ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನತತ್ವದ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಆದಿನಾಥನ ಕಥೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಆದಿವೃಷಭನ ಪೂರ್ವಭವಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೂ, ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರನ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಜೀವಿಯ ಏಳುಬೀಳಿನ ಚಿತ್ರಣದ ಪ್ರೇಮಕಥೆಯು, ತ್ಯಾಗ – ಭೋಗದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನೃತ್ಯಪ್ರಸಂಗ ಜೀವನದ ಮಹತ್ವವೇನು ? ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ತೊಡಗುವ ಆದಿವೃಷಭ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮಾಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ತ್ಯಾಗ – ಭೋಗಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ಪಂಪ, ಜೀವನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ತಳೆದ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಮಾಡಿದಂಥ ಯೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಹುಡುಕಾಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮ ಇವರು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಆಲೋಚನೆಯ ವಿವರಗಳು, ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರು ತಮ್ಮ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ದಾಂಪತ್ಯದ ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ಲೌಕಿಕದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹೊಸವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪಡೆಯಲು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ.

ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೂ – ಚೇತನಕ್ಕೂ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕಾಲದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಆಲೋಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾವರ – ಜಂಗಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹಾಗೂ ಜಡಗೊಂಡ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ– ಒಂದು

ತಾತ್ವಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಭಾವನೆ ಅಥವಾ ಚಿಂತನೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಾನವನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೊರೆಯುವ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಕ್ಷೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಗೋಚರವಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳ ಶೋಧನೆ, ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಕಾಲಗಣನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ದಾಖಲು ಮಾಡಿ, ಅವುಗಳು ಹಬ್ಬಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಹಾಗೂ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚಿಂತನೆ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಏನಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಯಾವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಗೆ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ? ಅವರುಗಳು ಯಾರು? ಯಾವಾಗ? ಹೇಗೆ? ತಮ್ಮ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಎಂಥವು? ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ, ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಚಿಂತನೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಮಾನವನ ಘಟನೆಗಳ ಮೇಲೆ ಆದಂತಹ ಪ್ರೇರಣೆ, ರಚನಾತ್ಮಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ವಿಚಾರಗಳು ಏಕರೂಪದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳು ಒಡ್ಡುವ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾದವುಗಳು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎರಡರಲ್ಲೂ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಮೊದಲೇ ನಿಶ್ಚಿತವಾದವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. "ತತ್ವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಫಲತೆಯ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಫಲತೆಗಳು ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಹುಡುಕುತ್ತವೆ, ವಿವರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆದರ್ಶದ ಬಯಕೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಹಲವು ದಿಕ್ಕುಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೮: ೬೮).

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿ ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬಂದಂತಹ ಜೀವನಾನುಭವಗಳನ್ನು ರೂಪಕಗಳ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ, ಪೌರಾಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಹೀಗೆ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿ ಕೊಡುವ ಈ ವಿವರಗಳು, ಆಯಾ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ, ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆಗಳು, ಅನುಭವಗಳು, ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಆಲೋಚನೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯೊಂದು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಹೇಳಿಕೆ ಹೀಗಿದೆ -ಮನುಷ್ಯನ ಘಟನೆಗಳು, ಆಲೋಚನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿದ, ಅವುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸತ್ಯವೊಂದು ಅರಿವಿಗೆ ಬಂದನಂತರ, ಕಾಲ–ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದಲೇ ತಾತ್ವಿಕ ಆಲೋಚನೆಗಳ ಉಗಮವೆನ್ನುವ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಬಂದಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟನೆಯೂ ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ, ಕಾವ್ಯ–ಇವು 'ವಿಶ್ವವ್ಯಾಪಿ ಸತ್ಯ'ಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅಂತಹ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತಭವಿಸುವುದೇ ಇವುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಇವು ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಘಟನೆಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಧಿಸುತ್ತವೆ (೧೯೮೮: ೪೬).

ಹಾಗಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನವು ಸೂಕ್ತವಾದ ಜೋಡಣೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಜೀವನದರ್ಶನಗಳು, ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟು, ಈ ಬಂಧವೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯು ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಂದು ಸೂತ್ರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲವು. "ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಂಥ ಬಿರುಸು ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. "ಆದಿಪುರಾಣ"ದಂಥ ಕೃತಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ, ಇದರಲ್ಲಿಯ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ತಾತ್ವಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದು ಗ್ರಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನಿಟ್ಟಿನಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯ ವೇದ ಮತ್ತು ಉಪನಿಷತ್ತುಗಳ ಹಲವು ಭಾಗಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಉಜ್ವಲತೆಯಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ನಡುವಿನ ಗೆರೆ ಮಸುಕಾಗಿ ಹೋಗುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ನಂತರದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವವಾಗುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗ ಬಲ್ಲಂಥ, ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಿರುವಂಥ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಕೃತಿಗಳು ತೀರಾ ವಿರಳ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳು ಬೆರೆತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಆದ ಸಂಭವ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ. ಆದರೆ, ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲತಃ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾದ ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದಿಗಂತವನ್ನೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು ಎಂಬುದು ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ ಅಂಶ" (ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ೧೯೮೭: ೪). ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು, ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳು ಹೇಗೆ ಮೂಡಿಬಂದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು–ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

೧.೧ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬಗೆಗಳು

ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭವಾವಳಿಯ ಕಥನಕ್ರಮವು ಸವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸಾರದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತೆ ಏಳುಬೀಳಿನ ವಿಕಾಸದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಭಾವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳಿಗೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡು ಅವನ ಬದುಕನ್ನೂ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ, ಅದರ ಒಟ್ಟು ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಭೋಗದ ಜೀವನವನ್ನು ಮೈಯುಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಜಿಗಣೆಯಂತೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ

ಮಾನವರಂತೆ ಲಲಿತಾಂಗ- ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯರ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಪ್ರೇಮಭಾವ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು, ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ಕೋಮಲ ರಾಗಾವೇಶದಿಂದ ಅರಳುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತ, ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕವಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಹೊರಡುವ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಗಮನೀಯವಾಗಿವೆ.

ಪೂರ್ವಭವಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಲಲಿತಾಂಗ-ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯರ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ, ಭೋಗದ ತೀವ್ರತರವಾದ ಉತ್ಕಟತೆಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಪಂಪ. ಈ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯು ಮಾನವನ ಭೋಗಾಕಾಂಕ್ಷೆಯ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಸುರಸುಖವನ್ನುಂಡಂತಹ ಲಲಿತಾಂಗನು ಸದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅವಸಾನಕಾಲ ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದರಿತು ಪ್ರಲಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ–

ಸುರತರುನಂದನಂಗಳಿರ ರತ್ನಪಿನದ್ಧ ವಿಮಾನಕುಟ್ಟಿಮಾಂ
ತರ ಸುರತಾಲಯಂಗಳಿರ ಚಾರುವಿಲೋಲಕಟಾಕ್ಷಪಾತ ಸೌಂ
ದರಪರಿವಾರದೇವಿಯರಿರಾ ಕಡುಕೆಯ್ದು ಕೃತಾಂತನಂತು ನಿ
ರ್ನೆರ ಮೆಟಿದುಯ್ಯೆ ಬಾರಿಸದೆ ಕೆಮ್ಮನುಪೇಕ್ಷಿಸಿ ನೋಡುತಿರ್ಪಿರೇ॥
(ಆ.ಪು. 3–4)

ಈ ಭಾವತೀವ್ರತೆ ಜಿನಸೇನರ ಪೂರ್ವಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಲಲಿತಾಂಗನು ಭೋಗದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ, ಅದರಲ್ಲಿಯೇ ತಲ್ಲೀ ಒಂದೊಂದು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಭವಾವಳಿಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಸರಪಣಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ, ಒಂದೇ ಜನ್ಮದ ಕೊಂಡಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಜೀವನದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತತ್ವ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ, ಜೀವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಆತ್ಮವಿಕಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಸಂಚರಿಸುವಾಗ ಹಲವು ಹಂತಗಳನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಣಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಸ್ತುತಃ ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಕಥನಗಳು ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವ ಚಿತ್ರಣಗಳಿಗೆ, ಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡುವಂಥಹವು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವೀಯ ನಾಟಕಗಳ ಅಂತರ್ಜಗತ್ತನ್ನೂ ತಿಳಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಯಾಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡುವಂತಹವುಗಳಾಗಿವೆ.

ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ಮಹತ್ವ

ಲಲಿತಾಂಗ – ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯರ ಭೋಗದ ಅಭೀಪ್ಸೆ, ಅಗಲಿಕೆಯ ದುಃಖ, ಅದು ತರುವ ವಿಯೋಗ, ಈ ಬದುಕಿನ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯ ಅರಿವು; ಸುಖದ ನಡುವೆಯೆ ಕಾಣುವ ಅವಸಾನದ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ಮೃತ್ಯು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅಮರಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಮಯ, ಇವೆರಡರ ಮಧ್ಯದ ಜೀವಿಯ ತಳಮಳ – ಧರ್ಮವು ಅದಕ್ಕೊಂದು ಅರ್ಥ ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವಿಚಾರ, ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅದು ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಶುಷ್ಕ ತಾರ್ಕಿಕವಾಗದೆ, ಜೀವನಸ್ಥಗೊಂಡಿದ್ದರ ಸಹಜಸ್ಥಿತಿ ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗುತ್ತವೆ.

ಅತ್ಯಾಕರ್ಷಕವಾದ ಭೋಗವೇ ಬಹುಮೆಲ್ಲಗೆ ಜೀವಿಯನ್ನು ಅವಸಾನದೆಡೆಗೆ ಎಳೆದೊಯ್ಯುವ ಚಿತ್ರ

ಲಲಿತಾಂಗ – ಸ್ವಯಂಪ್ರಭೆಯರು ಮುಂದೆ ವಜ್ರಜಂಘ – ಶ್ರೀಮತಿಯರೆಂಬ ಸತಿಪತಿಯರಾಗಿ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದ ಅತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆ ಭೋಗದ ತುತ್ತತುದಿಯನ್ನೇರಿದರು. ಆಗ ಏನಾಯಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ–

ಮೊದಲೊಳ್ ನೀಳ್ದು ಪೊಗೆಟ್ಟು ಪರ್ವಿ ಪರೆಪಂ ಕಯ್ಕೊಂಡು ಮಂದೈಸಿ
ಮಾಂದದೆ ತನ್ನಂದದೊಳೇಟ್ಟೆಗೆ ಗುಂದದೆ ನಿರುದ್ಧೋಚ್ಛ್ವಾಸಮಪ್ಪನ್ನೆಗಂ
ಪುದಿದಾ ದಂಪತಿಯಂ ಪುದುಂಗೊಳಿಸಿ ಲೋಕಾಶ್ಚರ್ಯಮಂ ಮಾಡಿ ಕೊಂ
ದುದು ಕಾಳಾಗರು ಧೂಪಧೂಮನಿವಹಂ ಕೃಷ್ಣೋರಗಂ ಕೊಲ್ವವೊಲ್॥
(ಆ.ಪು.೫–೨೩)

ಸೆಜ್ಜೆವಳನು ಇಟ್ಟ ಕೂದಲುಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಕಪ್ಪು ಅಗರಿನ ಧೂಪವೇ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಆ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಕೊಂದಿಕ್ಕಿದ ಕಥೆ; ಸುಗಂಧದ್ರವ್ಯವೇ ಪ್ರಾಣಾಹರಣ ಮಾಡಿದ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಚಿತ್ರಣವಿಲ್ಲಿದೆ. ಗವಾಕ್ಷಿಗಳ ಬಾಗಿಲನ್ನು ತೆರೆಯದೆ, ಧೂಪದ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹದವನ್ನು ಮೀರಿ ಸುಗಂಧದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಯಾವುದು ಭೋಗಪರಿಕರವಾಗಿ ಆಹ್ಲಾದಕರ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿ, ಭೋಗಾಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ಸುಗಂಧದ್ರವ್ಯವೇ ಅವರನ್ನು ಸಾವಿನ ಅಂಚಿಗೆ ಸೆಳೆದೊಯ್ದು ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು ಅಂದಮೇಲೆ-ಇಲ್ಲಿ ಭೋಗದ್ರವ್ಯವೇ ಮೃತ್ಯುವಾಗಿ, ಕಂಟಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಭೋಗ ಅಭೀಪ್ಸೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖ ಭೋಗಗಳ ಆವಾಸವಾಗಿದ್ದಂತಹ ಶ್ರೀಮತಿ-ವಜ್ರಜಂಘರ ಸುಂದರ ಶರೀರಗಳು ನಿರ್ಜೀವವಾದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಕಾಂತಿಹೀನವಾದವು ಎಂದು ಕವಿ ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಈ ವಿಷಯಗಳು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಇರುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ಅನುಭವಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಸುಂದರ ಜೀವನ ಅವನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ನಿಶ್ಯೇಷವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಲೋಕದ ಜನ ಹೊಗಳುವ ಪ್ರೀತಿ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ರಂಜಕವಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರೀತಿಯ ಪುಣ್ಯದ ಬಹುಮಾನ ಅತಿಶಯವಾದುದಲ್ಲವೇ? ಈ ಪ್ರೇಮಕಥೆಯಲ್ಲಡಗಿದ ನೀತಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭೋಗವು ಉಡಾಯಿಸುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಮೆಲ್ಲಗೆ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಈ ಭೋಗ (ಕಾಳ ಅಗರುವಿನ ಧೂಪವು ಭೋಗದ ಒಂದು ಅಂಗವಾಗಿದೆ). ನಂತರ ಇದೇ ಬೃಹದಾಕಾರವಾಗಿ ಮಾನವನನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು, ಆತನ ಸಂಸಾರ ಸುಖವನ್ನೇ ಮುಳುಗಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬಂಧವಾಗ(ಬೆಸುಗೆ) ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಈ ಭೋಗವೇ ಅವರ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡಿತು! ನೀರಸವಾಗಬೇಕಿದ್ದ ಈ ಘಟ್ಟವನ್ನೇ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹೇಳಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ದಂಪತಿಗಳ ಸಾವಿಗೆ - ಗವಾಕ್ಷಿಗಳ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯದೆ ಧೂಪ ಹಾಕಿದ ಸಜ್ಜೆವಳನನ್ನಾಗಲಿ, ಬಾಹ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರದ ಆ ದಂಪತಿಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಕವಿ ಆಕ್ಷೇಪಿಸಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮೃತ್ಯುವಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಶಕ್ತಿಯಿದ್ದರೇನು? ಆ ದಂಪತಿಗಳನ್ನು ಅಗಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದಿನ ಭವದಲ್ಲಿ ಆದಂತೆ ಅಗಲಿಕೆಯ, ವಿಯೋಗದ ದುಃಖವಿಲ್ಲದೆ ಆ ದಂಪತಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದರು. ಕಥೆಯ ಮಧ್ಯ ತೂರಿಬರುವ 'ಓಪರೋಪರೊಳೊಡಸಾಯಲ್ ಪಡೆದರಿನ್ನವೇಂ ಸೈಪೊಳವೇ?' (ಆ.ಪು.೫-೨೪). ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇವಲ ವಾಕ್‌ಚಾತುರ್ಯದಿಂದ ಬಂದಿರದೆ ಜೀವನತತ್ವವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಪಂಪ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಟ ಕವಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತಾನೆ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಸುಂದರ ಸುಖಗಳನ್ನು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ, ಪ್ರೇಮಪೂರಿತವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಪಂಪ, ಆ ದಂಪತಿಗಳ ಮರಣವನ್ನು ದರ್ಶನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದವನು. 'ಇಂತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭೋಗಂಗಳ್ ಭೋಗಿ ಭೋಗದಿಂ ವಿಷಮಂಗಳ್' (ಆ.ಪು. ೫-೨೫) ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯ ಲೌಕಿಕ ಭೋಗಕ್ಕಿರವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕವಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಭೋಗವನ್ನು ಹಾವಿಗೆ, ಅದರ ವಿಷಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತಿಸಿರುವುದು ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರ ಸರ್ಪದ ವಿಷ ನಿಲುಗಡೆಗೆ ಬರಲಾರದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ಉನ್ನತಿ – ಅವನತಿ

ವಜ್ರಜಂಘ-ಶ್ರೀಮತಿಯರು ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಸುಖದ ಭೋಗಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವಿಸಿದ್ದವರು, ಅತ್ಯಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಅಪಾರವಾದ ಸುಖ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ಷಣಾರ್ಧದಲ್ಲಿಯೇ ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾದುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತ, ಭೋಗದ ಅನಿತ್ಯತೆ, ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದರ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಜಡರ್ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಏನೆಂಬುದಾಗಿ ನಂಬುತ್ತಾರೆಯೋ ಏನೋ? ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಯಾಕೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ **ಪ್ರಸ್ತುತವಾ**ಗಿಯೇ ಇವೆ. ಕವಿ ಮರೆಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ**ವಾದ ಜೀವನ ಗ್ರಹಿಕೆ**ಯೇನೆಂದರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಂಶಗಳು ಮೊದಲೇ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡವುಗಳು, **ಆದರೆ** ಮಾನವನೇ ತನ್ನ ಸ್ವಾನುಭವದಿಂದ ಭೋಗ ಜೀವನದ ನಿರುಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು ಅದರಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗಬೇಕಾಗಿರುವುದು (ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸ್ಮರತೆಯಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು). ಇದರಿಂದಾಗಿ ವಜ್ರಜಂಘ-ಶ್ರೀಮತಿಯರು ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜನ್ಮದಲ್ಲಿನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅರಿಯಬಲ್ಲವರೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಇದು ಅವರ ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವುದು.

ಭೋಗದಿಂದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿತವಾದ ಚೇತನ

ಆದಿನಾಥನ ಪೂರ್ವಭವಾವಳಿಗಳ ಚಿತ್ರಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತ ನಡೆಯುವುದನ್ನು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜೀವನದ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಅರಿಯುತ್ತಾ ಕೊನೆಯ ಘಟ್ಟವಾದ ಆದಿವೃಷಭನ ಜನ್ಮವನ್ನು ಉತ್ಕೃಷ್ಟತೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಹತ್ತು ಭವಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಾಸಕ್ತಿ, ಪ್ರೇಮ, ಭೋಗ ಇವುಗಳ ನಿಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿತು ಆತ್ಮೋನ್ನತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಆದಿನಾಥನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ಜೀವನವನ್ನುಂಡು ಪರಿನಿಷ್ಕ್ರಮಣ ಕಾಲವು ಸನ್ನಿಹಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನರಿತ ಇಂದ್ರನು ಆದಿದೇವನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಲೋಕದ ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀಲಾಂಜನೆಯು ರಂಗಸ್ಥಲವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಳು (ಆ.ಪು.೬–೨೧,೨೨,೨೫,೩೦,೩೨). ಆಕೆಯು, ಕಬ್ಬಿನ ಬಿಲ್ಲಿನೊಡನೆ ಮಸೆವ ಕಾಮನ ಹೂಬಾಣವು ಸಜೀವವಾಗಿ ಹೊರಬರುವಂತೆ, ಅವಳು ಭೋಂಕನೆ, ರಂಗಸ್ಥಳವನ್ನು, ಎಲ್ಲ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಹೊಕ್ಕಳು. ನವರಸಗಳು ಮಡುಗಟ್ಟಿರುವಂತೆ, ಮನ್ಮಥನ ಜಂಗಮ ಲತೆಯಂತೆ ಪರದೆಯ ಹಿಂದೆ ನಿಂತಿದ್ದ ಅವಳು ಪರದೆಯನ್ನು ಸರಿಸಿದೊಡನೆಯೇ ಅವಳ ದರ್ಶನದಿಂದ ಎಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸು ಕಾಮವಿಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಯಿತು. ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ರಾಜರಗಳ ಎದೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಾರದ ರತ್ನದ ಕಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿ ಅವರ ಹೃದಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾಳೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸಿದಳು. ತಾಳ ಲಯಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಜೀವವಾದ ಸೀರೆಯ ನಿರಿಗೆ, ಕಪ್ಪಾದ ಮುಂಗುರುಳು, ಹಾರದ ಮುತ್ತುಗಳು ಕೂಡ ತಪ್ಪಿಲ್ಲದಂತೆ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂದ ಮೇಲೆ ಸಜೀವವಾದ ಈ ನೀಲಾಂಜನೆ ಪಾಲಿಸಿದಳು ಎನ್ನುವುದೇನು ಅಚ್ಚರಿಯೇ? ಎಲ್ಲವೂ ಹೊಸತೆಂಬುವಂತಾಗಿ ಆಕೆ ನಾಟ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊಸತುಗೊಳಿಸಿದಳು.

ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನೃತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಈ ಕಥನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅವಳು 'ಪುಗುವ ಪೊಱಮಡುವ' ರೀತಿಯೇ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರ ಹೃದಯವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಹೊರಬರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಅವಳ ಮುಗುಳ್ನಗೆ ಅವರ ಮೇಲೆ ಹೊಸ ಅಮೃತವನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿತ್ತು. ವಾದ್ಯಕಾರನ ಕೈತಡವರಿಸಲು, ತನ್ನ ಹುಬ್ಬಿನಿಂದಲೇ ಜತಿಯನ್ನು ತೊಡರದ

ಹಾಗೆ ಮುಂದುವರಿಸಿ ಆ ಹುಬ್ಬೆ ಕುಡುಪು ಎನ್ನುವಂತೆ ನರ್ತಕಿಯೇ ವಾದಕಿಯಾದಳು! ಅವಳ ನಾಟ್ಯರಸವು ಆದಿದೇವನ ಚಿತ್ತವನ್ನು ರಂಜಿಸಿತು. ನಾಟ್ಯವು ಭರದಿಂದ ನಡೆದಿರುವಾಗಲೇ ಆ ಕೋಮಲೆಯ ಆಯುಷ್ಯದ ಅಂತಿಮ ಕಾಲ ಬಂದಿತು.

ಆ ಮಧುರಾಕಾರೆ ಲತಾ-
ಕೋಮಳೆ ತನಗಾಗಳಾಯುರಂತಂ ಬರೆ ಸೌ-
ದಾಮಿನಿವೊಲ್ ಭೋಂಕನೆ ಸುರ-
ಕಾಮಿನಿ ರಂಗದೊಳದೃಶ್ಯಯಪ್ಪುದುಮಾಗಳ್॥ (ಆ.ಪು.೯-೪೧)

ರಸಭಂಗ ಭಯದಿಂದ ಕೂಡಲೆ ಇಂದ್ರನು ಹೊಸದೊಂದು ಅಂಥದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ತಂದು ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗಿ, ಸುರಾಸುರರಿಗೆ ಈ ಪಲ್ಲಟವು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದಿದೇವನು ಅದನ್ನರಿತು ದೇಹದ ಅನಿತ್ಯತೆಗೆ ಚಕಿತನಾಗಿ ಹೋದನು. ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಪುರಾಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಕಥಾವಿವರಗಳ ನಾಟ್ಯೀಕರಣವನ್ನು ಮಾನವ ಸಹಜ ನೆಲೆಗೆ ತರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಆದಿದೇವನು ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಗೆ ಕೈಗೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಆದಿದೇವನು ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನಿರ್ಗಮನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದನು, ದೇಹ ಎಷ್ಟು ಕ್ಷಣಿಕವಾದುದು ಎಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡುತ್ತಾ ಯೋಚನಾಪರನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ತ್ರೀರೂಪದ ಸುಂದರವಾದ ಯಂತ್ರ ಎಷ್ಟೇ ಸುಂದರವಾದರೂ ಸಂಸಾರದ ಅನುಭೂತವೇ ಬೇರೂರಿತು. ನರ್ತಕಿಯು ಹಲವಾರು ರೀತಿಯಿಂದ ನೃತ್ಯದ ಬಗೆಗಳನ್ನು, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಲಿಲ್ಲ, ಕೋಟ್ಯಾಂತರ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಕಾಶಿಸುವ ಸಂಸಾರದ ನಾಟಕವನ್ನೇ ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿದಳು (ಆ.ಪು.೯-೪೩). ಭೋಗದ ಸಂಕೇತವು ಹೊಳೆವ ಮಿಂಚಿನ, ಮುಗಿಲಿನ ನೆರಳಿನ ಹಾಗೆ, ಕಾಮನ ಬಿಲ್ಲಿನ ನೀರಿನ ಗುಳ್ಳೆಯ ಹಾಗೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ.

ತನುರೂಪವಿಭವಯೌವನ
ಧನಸೌಭಾಗ್ಯ ಮುರಾದಿಗಳ್ಗೆಣೆ ಕುಡುಮಿಂ-
ಚಿನ ಪೊಳಪು ಮುಗಿಲ ನೆಜಲಿಂ-
ದ್ರನ ಬಿಲ್ ಬೊಬ್ಬುಳಿಕೆಯುರ್ಬು ಪರ್ಬಿದ ಭೋಗಂ॥(ಆ.ಪು.೯.೪೬)

ಲೌಕಿಕ ಭೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಶಾಶ್ವತ. ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದ ಸ್ಮರಣೆ (ಪೂರ್ವ ಭವಾವಳಿ)ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರರಾದವರನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ದುಃಖ, ಆ ಗೋಳಾಟದ ರೀತಿ, ಸ್ವರ್ಗದ ಭೋಲೋಕದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲೆ ದುಃಖವೇ, ಮೂರು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಜೊತೆಗಿನ ಅನುಭವ, ಕಾಮದ ವ್ಯಾಮೋಹ ತಗ್ಗದೆ (ಆ.ಪು. ೯-೪೯, ೯-೫೬) ಹೋಯಿತು. ಸ್ವರ್ಗ ಸುಖ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಮೇರೆಯಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಅನುಭವಿಸಿಯೂ ತೃಪ್ತಿಹೊಂದದೆ, ಮಾನವ ಭೋಗವೆಂಬ ಅಲ್ಪಸುಖದಿಂದ ತೃಪ್ತ ನಾಗುವುದೇ? ಹೀಗೆ ಆಲೋಚಿಸುತ್ತಾ ಸಂಸಾರದಿಂದ ವಿಮುಕ್ತನಾಗಬಯಸುತ್ತಾನೆ ಗಮನಿಸಿ.

ಬಗೆದೀಡಾಡೆ ದುರಂತದುಃಖತತಿಗಳ್ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ದುರ್ಮೋಹಮು-
ತ್ತ್ರ್ಯಗಣಂಗಳ್ ಕಡಿದಿಕ್ಕೆ ಲೋಭಮಕರಾನೀಕಂಗಳಾಟಂದು ನು
ಣ್ಣಗೆ ನುಂಗುತ್ತಿರೆ ಮಾರರಾಗಶಿಶುಮಾರಂಗಳ್ ಮಹೋಗ್ರಂಗಳಿ
ನ್ನೆಗಮೋರಂತೆ ತೊಜಲ್ದೆನಿಂ ತಿರಿಯಲಾಱೆಂ ಭವಾಂಭೋಧಿಯೊಳ್॥ (ಆ.ಪು ೯-೬೦)

ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ದುಃಖದ ದುರಂತದ ಪರಂಪರೆಗಳೇ ಸ್ವೇಚ್ಛೆಯಾಗಿ ನಾಶಮಾಡಿತು, ವಿಷಯಸುಖಗಳು ಬೃಹದಾಕಾರವಾಗಿ ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕಬಳಿಸಿಬಿಟ್ಟವು, ಆದರೂ ಈ ವಿಷಯಸುಖದ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದೇ ಸಮನೆ ತೊಳಲಾಡಿ ಬದುಕನ್ನು ನಿರರ್ಥಕಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ ಆದಿವೃಷಭ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ನುಂಗಿಬಿಡುವ, ಚೈತನ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗಲು ಅಡ್ಡಿಯುಂಟುಮಾಡುವ ಇಂತಹ ಭ್ರಮಿತ ಆವರಣವನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ದೃಢನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಆದಿನಾಥನ ಜೀವನದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ಆದಿನಾಥನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಪೂರ್ವಭವಾವಳಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತಹ ಪ್ರೇಮಕಥೆಗಳ ಏಳುಬೀಳಿನ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಮಾನಕ್ಕೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಯನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿರುವುದು ಭೋಗ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲಮಾನ ಆಸೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದಿವೃಷಭನು ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸುವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಮಾನವು ಅಡಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯು, ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದಂತಹ ಆದಿವೃಷಭನ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎಷ್ಟು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದದ್ದೊ, ಅಷ್ಟೇ ಅಂದಿನ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ರಾಜತ್ವವು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮರೆತು ವಿಷಯ ಭೋಗದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿ, ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ದತ್ತವಾದಂತಹ ರಾಜ್ಯವೈಭವವನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ, ಧರ್ಮವನ್ನು ಮರೆತು ಅಂಧಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಮುಳುಗಿಹೋದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಭೋಗ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು (ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದು).

೧.೨ ಲೌಕಿಕ – ಅಲೌಕಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ವಿಚಾರಗಳು

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿಯಾದ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಹೊರಟ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಾಟಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ ಪಂಪನ ದೃಷ್ಟಿ ಹರಹಿನದೂ, ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ್ದು ಹೌದು. ಮನುಷ್ಯ ಬದುಕಿಗೆ ಸಮೀಪವೇ ಆಗಿದ್ದ, ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಒಳ ಹೊರಗುಗಳ ಕಥೆಗಳು ಅಂದಿನ ಅವನ ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದದ್ದರಿಂದಾಗಿ, ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪಡೆದಂತಹ ಮಹಾಭಾರತ ಮತ್ತು ಮಹಾಪುರಾಣದಂತಹ ಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನದರ್ಶನವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು, ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದವು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ ಹಾಗೂ ಆದಿಪುರಾಣದಂತಹ, ಈ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವನ ಕಾಲದ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಮಾನವಿಕ ಕಂಪನಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕೃತಿಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಲೌಕಿಕ – ಅಲೌಕಿಕವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ವಸ್ತುವಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಕಾವ್ಯದ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಹೊರಡುವ ವಿಚಾರಗಳು ತುಂಬಾ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವಾಗಿವೆ. ಪಂಪ

ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತಳೆದಂತಹ ನಿಲುವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೌಕಿಕ- ಅಲೌಕಿಕವೆನ್ನುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಎರಡು ಹಂತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕವು ಐಹಿಕ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಆಗಮಿಕವು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿರ ಬೇಕಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಪಂಪನ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಜಾಗೃತ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಆದಿಪುರಾಣ ಹಾಗೂ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎತ್ತಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಈಗ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ತ್ಯಾಗ-ಭೋಗಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಂಡಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವೊಂದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ತ್ಯಾಗ-ಭೋಗದ ಚಿತ್ರಗಳು

ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿ, ಇನ್ನಿತರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಟ್ಟು ಜೀವನದ ನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡಿದ್ದ ಆದಿನಾಥ ಶಿಬಿಕೆಯನ್ನು ಏರಿದ ಬಗೆಗಿನ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. (ಆ.ಪು. ೬೬-೭೪ರ ವರೆಗಿನ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ).

ಭಗವತ್ಪರಿನಿಷ್ಕ್ರಮಣ
ಪ್ರಗುಣೀಕೃತ ಸುರಮೃದಂಗರವಮೊಂದೆಡೆಯೊಳ್
ನೆಗಟ್ಟಿದು ರಾಜ್ಯಸಮರ್ಪಣ
ಯುಗಪತ್ತ್ರಿಹತಮುಕುಂದರವಮೊಂದೆಡೆಯೊಳ್॥

ಪೂರ್ವ- ಪಶ್ಚಿಮವೆನಿಸುವಷ್ಟು ಅಂತರದ ತ್ಯಾಗ- ಭೋಗಗಳ ರಮ್ಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಸಮಾನವೋ ಎನಿಸುವಂತೆ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿಮುಖವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಒಂದು ಕಡೆಗಾದರೆ, ಜೀವನಕ್ಕೆ ಮುಖಮಾಡಿ ಅದರ ಸೆಳೆತಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಡ್ಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ. ಜೀವನದ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ಮುಖಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಬಹು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ದೀರ್ಘವಾದ ಮಾನವನ ಅಂತರ್‌ನಾಟಕವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ತೀರ್ಥಂಕರನ ಪರಿನಿಷ್ಕ್ರಮಣ ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಅತ್ಯಧಿಕವಾಗಿ ಮಾಡುವ ದೇವದುಂದುಭಿ ಧ್ವನಿಯು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ, ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಮಗನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊಡೆಯಲ್ಪಟ್ಟ ಮದ್ದಳೆಯ ಧ್ವನಿಯು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಏಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿತು. ಸಂಸಾರದ ಅನಿತ್ಯತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡ ವೃಷಭನಾಥನು ಕೀರ್ತಿಯುತವಾದ ತಪೋಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಸಿದ್ಧನಾಗಿ ನಿಂತನು. ಅಖಂಡ ಭೂಮಂಡಲದ ರಾಜ್ಯದ ಆಲೋಚನೆಗೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭರತನು ಸಿದ್ಧನಾಗಿ ನಿಂತನು.

ಇವೆರಡೂ ದೃಶ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ -ದೇವ, ಶಿಲ್ಪಿಗಳಿಂದ ವಿಮಾನ ರಚನೆಯು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಹೊಳೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಆ ಕಡೆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ. ನರಮಾನವ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ ಮಂಟಪದ ರಚನೆ ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಎರಚುತ್ತಿತ್ತು ಈ ಕಡೆ ಒಂದು ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ.

ವೃಷಭನಾಥನಿದ್ದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದೇವೇಂದ್ರನ ರಾಣಿಯಾದ ಶಚಿದೇವಿಯು ದೇವರಮಣಿಯ ರೊಡನೆ ನರ್ತನ ಮಾಡಿದಳು. ಆತ್ಮವನ್ನು ಗೆದ್ದ ವೃಷಭನಾಥ ದೇವಶ್ರೇಷ್ಠರಿಂದ ಸುತ್ತುವರಿಯಲ್ಪಟ್ಟವನಾದನು. ಆದರೆ ರಾಜನಾದ ಭರತನಿದ್ದೆಡೆ ಸುನಂದೆಯೊಡನೆ ಯಶಸ್ವತಿದೇವಿಯು ಬಂದು ನಲಿದಾಡಿದಳು. ವಿಶೇಷ ವೈಭವದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಭರತನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾರಮಣಿಯರ ಸುಂದರ ನರ್ತನವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪ್ರಕಾಶಿಸಿತು. ಒಂದುಕಡೆ ದೇವರಮಣಿಯರ ನರ್ತನ; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ವಾರಸ್ತ್ರೀಯರ ನರ್ತನ. ಅರಮನೆಯ ಎರಡೂ ಉತ್ಸವಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಸ್ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಮಾನವಲೋಕಗಳ ಸಮಸ್ತಜನಸಮೂಹದ ಕಲಕಲ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಮನೋಹರವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯು ಎರಡು ವೈರುಧ್ಯದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ಘಟನೆಗಳ ನಂತರ ಆದಿನಾಥ ಹಾಗೂ ಭರತನ ಮಾರ್ಗಗಳು ಹೇಗೆ ಬದಲಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯವುದವಶ್ಯಕ. ಆದಿನಾಥನು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು, ಕ್ರಮಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೇಲೇರುವುದನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಗೈಯುತ್ತಿದ್ದಾನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಸನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಆದರೆ ಭರತನಿಗೆ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಸತ್ವವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಬಹುಕಾಲವೇ ಬೇಕಾಯಿತು. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವಿನ ವಿಕಸನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಯರ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದಿತೀರ್ಥಂಕರನ ಧರ್ಮದ ದಿಗ್ವಿಜಯಕ್ಕೂ, ಭರತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಲೌಕಿಕ ದಿಗ್ವಿಜಯಕ್ಕೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಆದಿನಾಥನು ಕೇವಲಜ್ಞಾನ ಪಡೆದ ಮೇಲೆ ದಯೆಯೇ ಎತ್ತಿದ ಧ್ವಜ, ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಗೆಲ್ಲುವ ಚಕ್ರಾಯುಧ, ಭವ್ಯಸಮೂಹವೇ ಸೇನೆ! ಹಿಂಸೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ಧಾಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭರತನ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ. ತನ್ನ ಆಯುಧಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಭಯಂಕರವಾದ ಚಕ್ರವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಕಲ ಸೈನ್ಯದೊಡನೆ ಹಿಂಸೆಯ ಧಾಳಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅಹಂಕಾರದ ಅಟ್ಟಹಾಸಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ರಾಜಾಧಿರಾಜರು ಶರಣಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೋದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಜನರನ್ನು ಭೀತರನ್ನಾಗಿಸಿ ಭರತನು ವಿಜಯಶಾಲಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ; ಭೂಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಒಡೆಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭರತನು ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಾಹುಬಲಿಯಿಂದ ರಾಜತ್ವದ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿಯುತ್ತಾನೆ (ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಯರ ಅಹಂಕಾರ–ತ್ಯಾಗದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು). ಭರತನು ಬಾಹುಬಲಿಯಿಂದ ರಾಜತ್ವದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅರಿತು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲಿನ ಘಟನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದಾಗ, ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಗೆ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮಾನವಗತಿಯ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಪುರದೇವನಿಗೆ ಈ ಸಂಸಾರದ ಅನಿತ್ಯತೆ ಗೋಚರವಾದಾಗ ಭರತ ಇದನ್ನು ಕಂಡು ತಾನೂ ವೈರಾಗ್ಯಪರನಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ತತ್ವವೆಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನುಂಡು ಅದರ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ತಾನೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದಂತಿದೆ. ಪಂಪನ ಅನುಭವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ ಭರತ ತಂದೆ ಕೊಟ್ಟಂತಹ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಆಸ್ತಿಗೆ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದನೇ ವಿನಃ ತಂದೆಯು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡ ಲೋಕಾನುಭವದ ತಿಳಿವಳಿಕೆಗಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಭರತನೇ ಸ್ವಯಃ ಅನುಭವಿಸಿ ಈ ಲೋಕದ ಮೂಲಕವೇ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ತಂದೆ ಎಷ್ಟೆಂದರೂ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಲ್ಲದೆ, ಅವನಗಾದ ಅರಿವು ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದನ್ನು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ತಂದೆ ತ್ಯಜಿಸಿದ್ದನೋ ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಕ್ಕಳು (ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿ) ಹೋರಾಡುತ್ತಾರೆ.

೧.೩ಜೀವನಾನುಭವವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ

ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ತಾನು ಕಂಡುಂಡ ಜೀವನ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಿಸುತ್ತಾ, ಧರ್ಮವು ಅನುಭವವಾಗಿ, ತನ್ನ ಜೀವನಾನುಭವವೇ ಧರ್ಮವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ದರ್ಶನವು ಉತ್ಕೃಷ್ಟಗೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಯಿತು. ಪುರಾಣಕತೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಬಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸತ್ವವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಶಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳು ಶೋಧವಿಲ್ಲದ ಬರೀ ಅನುಕರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ಜೈನಧರ್ಮ ತತ್ವದ ಶೋಧದ ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕವೆನ್ನುವ ಸತ್ವ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನುಭವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮತತ್ವಗಳನ್ನು ಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ಪಂಪ ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ. ವೈಯುಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮದವನಾಗಿದ್ದರೂ ಈ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಪೇಕ್ಷಾನುಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನದನ್ವೇಷಣೆ ನಡೆಯುವುದರಿಂದಾಗಿ ಹೊಸಜೀವನ ಸತ್ವ ಮೂಡುತ್ತದೆ.

"ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಗಾಢನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹೇಳಹೊರಟ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಅನೇಕ ಜೈನಕವಿಗಳ ನೀರಸ ಕಾವ್ಯಭಿತ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಗಾಢ ಶೋಧನೆಯಿಂದಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಬಲ್ಲ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ಅಗಾಧ ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ ಜೀವನಧರ್ಮ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ದರ್ಶನದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಬಲ್ಲ. ಜೈನಧರ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ದೂರದಲ್ಲಿಯೇ ಸುತ್ತಿ ಸುಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ. ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಆಕೃತಿಯೇ ಮತ- ಧರ್ಮತತ್ವಗಳನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡ ಕವಿಯನ್ನು ಕಾವ್ಯದರ್ಶನದ ಆಚೆಗೆ ಇಡುತ್ತದೆ" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೯೨: ೩೨).

ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದ ಪೂರ್ವಭವಾವಳಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಾಲಮಾನ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸಾಗುವ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆ. ಆದಿಪುರಾಣದ ಈ ಜನ್ಮಾಂತರ ಕಥನಗಳು ಬದುಕನ್ನು ಕಾಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಮನದ ಆಳದಲ್ಲಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿದ್ದವು. ಪೂರ್ವಭವಾವಳಿಯ ಪೌರಾಣಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತಹ ಪ್ರೇಮಕಥೆಗಳ ಏಳುಬೀಳಿನ ಚಿತ್ರಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಉನ್ನತಿ-ಅವನತಿಯ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಪಂಪ ಈ ಪ್ರೇಮಕಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು, ಶೃಂಗಾರದ ದರ್ಶನವನ್ನು ಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಷಯಸುಖದಲ್ಲೇ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಮಹಾಬಲನು ಮಾನವನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ದಯೆ, ಧರ್ಮಗಳ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ತೀರ್ಥಂಕರನೇ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ವಜ್ರಜಂಘ- ಶ್ರೀಮತಿ, ಈ ಪ್ರೇಮಿಗಳ ಸಹಮರಣದ ಸಹಯೋಗವನ್ನು ಸಾರಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವು ಪಂಪನದೇ ಪ್ರತಿಭೆಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ದೇಹದ ಭೋಗದ ನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ವಾದಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ (ಜೈನಧರ್ಮ ತತ್ವದಂತೆ) ಕವಿ ಪ್ರೇಮದ ಅಮರತತ್ವವನ್ನು ಘೋಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಓಪರೋಪರೊಳೊಡಸಾಯಲ್ ಪಡೆದರಿನ್ನವೇ ಸೈಪೂಳವೇ?' ಎಂಬುದು ಪ್ರೇಮಕಥೆಯ ಮಧ್ಯೆಯೇ ತೂರಿ ಬರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅತಿ ಶೃಂಗಾರ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೈನಧರ್ಮತತ್ವದ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನ ದೃಷ್ಟಿ ಶೃಂಗಾರದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಲೆಯು ದರ್ಶನವನ್ನೇ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಭೋಗದ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದಿನಾಥ ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿನ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅತೀವ ಆಸೆಯನ್ನು ಅದರಿಂದಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ ಇದು. ಭರತ – ಬಾಹುಬಲಿಯ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ, ಭೂಮಂಡಲಕ್ಕೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಬಯಸಿ ಭರತ ಮಾಡಿದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು, ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಬಾಹುಬಲಿ ರಾಜತ್ವದ ಪಾಠವನ್ನು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಕಲಿಸಿಕೊಡುವ ಮೂಲಕ ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಪ್ರಕಾರ ಚರಿತ್ರೆ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ತ್ಯಾಗ್ಯೂ ವೈಮನಸ್ಸುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತಹದು. ಸಹೋದರರಿಬ್ಬರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಸನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ ಪಂಪ. ಯಾವ ನೆಲದ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಅದರಿಂದ ಆದಿವೃಷಭ ವಿಮುಖನಾಗಿದ್ದನೋ ಅದೇ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಿಬ್ಬರೂ ಹೋರಾಡಿ ಜೀವನದ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಪಂಪನು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಯುದ್ಧಗಳು, ಅವು ತರುತ್ತಿದ್ದ ಹಿಂಸೆ, ದಾಯಾದಿತನ ಹಾಗೂ ರಾಜರ ತೀವ್ರಭೋಗಾಕಾಂಕ್ಷೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಬೆಲೆತೆರಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ತರತಮ ಭಾವಗಳನ್ನು ತೀವ್ರ ಶೋಧನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳು ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಂತವುಗಳಾಗಿದ್ದರೂ ಪಂಪ ಈ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೋ, ಅಂತಹ ಹಂತವನ್ನೇ ಪಂಪ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅತಿಯಾದ ಶೃಂಗಾರವಾಗಲಿ, ಭೋಗ ಜೀವನದ ವ್ಯಾಮೋಹದ ವಿಷಯವಾಗಲಿ, ನೆಲದ ಆಕರ್ಷಣೆಯಾಗಲಿ, ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಾಗಲಿ ಕೇವಲ ಕಥೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದೆ, ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದರ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಈ ಹಂತಗಳನ್ನು ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಪಂಪ ಆದಿಪುರಾಣದಂತಹ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹುದುಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಮನ್ವಯಗೊಳಿಸಿಲ್ಲ; ಬದಲಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗೆಗೆ ತೀವ್ರ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗೆ ಒಳಗುಮಾಡಿ, ಜೀವನ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೈನಧರ್ಮದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಯಾಕೆ 'change' ಮಾಡಿದ? ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಆಯಾ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದದ್ದು.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು– ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ವಚನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರತ್ತ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದವು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಗಳು ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡವು. ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ನಂಬುಗೆಯಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ, ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ರಾಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವೈಭವ ಭೋಗದ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು, ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅಮಾನುಷವಾದ ಹಿಂಸೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ನಿದರ್ಶನಗಳು, ಜೀವನತತ್ವದ ದಾರ್ಶನಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಗೋಚರಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. "ಪಂಪನಂದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಆದ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ ಈ ಮಾನವ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆ ರಾಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯನ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗೆ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ರಾಜನನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರ ತನ್ನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹಲವು ಕೊರತೆಗಳನ್ನು, ಹಲವಾರು ಅಭೀಪ್ಸೆಗಳನ್ನು ಶೋಧನೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೮: ೧೨೧).

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ತು, ಜಾತಿಯೆನ್ನದೇ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಆಶಯ ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಹಿಂದೆ ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯವು ಸಾಮಾನ್ಯನಗೂ ಸಿಗುವಂತೆ ಮಾಡ ಹೊರಟಿದ್ದು ಹೊಸದೊಂದು ಜಾಗೃತಿಯ ಆವಿಷ್ಕಾರವೇ ಆಯಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಭಕ್ತಿಪಂಥೀಯ ಚಳುವಳಿಗಳು, ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಥಿಕಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಹಾಗೂ ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿರುವುದು ಗಮನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು. ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತವು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜನ್ಮದಿಂದ ಜನ್ಮಕ್ಕೆ ವಿಕಸನಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ (ಭವಾವಳಿಯ ಚಿತ್ರಣಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ) ತನ್ನ ಕರ್ಮವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮೋಕ್ಷಗಾಮಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ, ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಈ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಾನುಕ್ರಮವು ಒಂದೇ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲಾನುಕ್ರಮ ವಿಭಾಗವು ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಅನುಭವದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕೃತಕ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದರಿಂದಾಗಿ, ವಚನಕಾರರ ಹಾಗೂ ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಗಡಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ ಹಾಗೆ. ಹಾಗಾದರೆ ವಚನಕಾರರನ್ನು, ಅವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ಸ್ಥಲಾನುಕ್ರಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ?

ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿಯವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವ ಅಧ್ಯಯನವು 'ಸ್ಥಲ' ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮೀರಿದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇಂತಹ ರಿಚ್ಯುಯಲ್‌ಗಳ ಮೂಲಕ ಅರಿವಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬದುಕಿನ ಕ್ಷಣಗಳ ಎಲ್ಲ ಚಲನೆಯನ್ನೂ ಇವು ಸ್ತಬ್ಧಗೊಳಿಸಿಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ

ಇರುವ ದ್ವಂದ್ವ, ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಅನುಭಾವದ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಸುತ್ತಣ ಸಮಾಜಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂಥದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಧರ್ಮದ ನೀತಿ, ನಿಯಮದ ಮೇರೆಯನ್ನೊಡೆದು ಅವರ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೊರ ಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಆಗಲೇ ಅವುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳೆನ್ನುವಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮುಂತಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತುಂಬಿರುವ ಆತಂಕ, ವಿಮರ್ಶೆ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮುಖ್ಯ ದ್ಯೋತಕಗಳಾಗಿಯೇ ಪ್ರಕಟಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ (೧೯೮೮:೬೬).

ಅಕ್ಕ, ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರಲ್ಲಿ ಜೀವನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಬದುಕಿನ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇವರೆಲ್ಲರೂ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಬಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ವಚನಗಳು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಹಂಚಿಹೋಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳು ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧ, ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

೧.೪ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಆಶಯಗಳು–ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ

ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಆಶಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹಂಬಲಗಳು, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಇವುಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾಳಜಿಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಹವು. ಈ ಅನುಭಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ದೇವರು ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ದ್ವೈತದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಹಲವಾರು ಒಳನೋಟಗಳು ಕಾಣುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇಂತಹ ಒಳನೋಟಗಳು ಚರಿತ್ರೆಕಾರನಿಗೆ ಅನುಭಾವಿಯ ಅನುಭವದ ಸಂಘರ್ಷದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಭಕ್ತಿಂಪಂಥ ಚಳುವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ, ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಅರಿಯುವ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳತ್ತ ವಚನಕಾರರು ದೃಷ್ಟಿಹರಿಸಿದ್ದುದು ಅವಶ್ಯಕವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟನೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ ಬರೀ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಂದ ನಿರ್ಣಯವಾಗದೆ ಒಳಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನೇ ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ: ದೈವ–ಭಕ್ತ

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಮಾಡಲಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನು ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡಿದ ಹುಡುಕಾಟದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಆಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಶಯಗಳೇ ಪ್ರಮುಖ ನೆಲೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಮನುಷ್ಯನು ಐಹಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಆತಂಕಗಳನ್ನು, ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸತ್ವಯುತ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಹೊಸ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ಭಕ್ತನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಎಲ್ಲ ಆತಂಕಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದನೆನ್ನಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ

ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಘರ್ಷಯುತವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಿದನೆನ್ನುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೇರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ತೀವ್ರ ತುಡಿತದಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿಲು ಕಾರಣನಾದ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲ್‌ಸ್ತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಆಶಿಸುವಂಥವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯಕೊಡುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಭಕ್ತನ ತೊಳಲಾಟಗಳೂ ಬದುಕಿನ ಆತಂಕಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಮನುಷ್ಯ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೋರಾಟಗಾರನಾಗಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ದೈವ-ಭಕ್ತನ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಬಗೆ

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವಿನ ಬಿರುಕು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದ ಉಂಟಾದ ಆತಂಕದ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಭಕ್ತನಾಗುವ ಮುಂಚಿನ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮನುಷ್ಯನೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಯತ್ನದ ಬಗೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಒತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅವನ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಬೇಕಾದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಬೇಕಾದಂತಹ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮನುಷ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಹೊಸನೀತಿ ನಡಾವಳಿಗಳ ಹುಡುಕಾಟದ ನೆಲೆಯಾಗಿಯೂ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳ ಕಂದರವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ದ್ವಂದ್ವವೇ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವಂಥದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಛಿದ್ರತೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಆತಂಕವೇ ಹೆಚ್ಚುಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ದ್ವಂದ್ವವೊಂದು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಛಿದ್ರತೆಯು ಅಂದರೆ ಅಂತರಂಗ- ಬಹಿರಂಗ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಕಂದರವು, ಇಲ್ಲಿನ ಆತಂಕದ ಮೊದಲ ಹಂತದ್ದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಬಿರುಕನ್ನು, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಂದರವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯಗಳು, ಇನ್ನೊಂದು ಹಂತದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಸಿದ್ಧತೆಗಳ ಆಶಯ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಪೂರ್ವ ಪರಿಶ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ (ಅದೇ: ೧೫೪).

ಭಕ್ತನ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತೊಳಲಾಟಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ತಾನು ಭಕ್ತನಾಗಬೇಕೆಂದು ಹಾತೊರೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಆತಂಕ, ಆರ್ತತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತ-ದೈವ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಈ ಆರ್ತತೆಯನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಎನ್ನ ನುಡಿಯೆ ಎನಗೆ ನಂಜಾಯಿತ್ತು; ಎನ್ನಲಗೆ ಎನ್ನ ಕೊಂದಿತ್ತು!
ಆನು ಪಾಪಿಯಯ್ಯ, ಆನು ಕೋಪಿಯಯ್ಯ;
ತರಳತನದಲ್ಲಿ ಕೆಟ್ಟೆನಯ್ಯ!

ಭಕ್ತಿಯುಕ್ತಿಯ ಹೊಲಬನರಿಯದೆ ಆನು ಮರುಳಾದೆನಯ್ಯ! (ಬ.ವ.ಸ.೨೩)

ಮೇಲಿನ ಈ ವಚನ ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗವನ್ನು ಬಗೆದು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನವು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಎಷ್ಟು ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದೋ, ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲದಾಗಿರುವುದು. ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತಿರುವ ಮನುಷ್ಯರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪರಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಚನಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವವು ಎನ್ನಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣ ತಾನು ಭಕ್ತನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದಂತಹ ವಚನಗಳು : ಉದಾ: "ಎನ್ನ ಚಿತ್ತವು ಹತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣು ನೋಡಯ್ಯ" (ಬ.ಷ.ವ–೨೯) "ಎನ್ನ ನುಡಿಯೆ ಎನಗೆ ನಂಜಾಯಿತ್ತು" ಎನ್ನುವ ವಚನಗಳು ಭಕ್ತನ ಅಂತರಂಗ, ಆತಂಕವನ್ನು ಹೇಳುವಂತಹವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ ಗಮನಿಸಿ:

ಶಬ್ದ ಸಂಭಾಷಣೆಯ ನುಡಿಯ ವರ್ತಿಸಿ ನುಡಿವೆ;
ತೊಡಹದ ಕೆಲಸದ ಬಣ್ಣದಂತೆ
ಕಡಿಹಕ್ಕೆ ಒರೆಗೆ ಬಾರದು, ನೋಡಾ
ಎನ್ನ ಮನದಲೊಂದು, ಹೃದಯಲೊಂದು,
ವಚನದಲೊಂದು ನೋಡಾ. ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ (ಭ. ಭ.ಬ.ವ.೧೮೯)

ಬಸವಣ್ಣನ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೇಲಿನ ವಚನವು ತಾನು ಆಡಿದ ಅವರ ಅಂತರಂಗಗಳ ನಡುವಿನ ಕಂದರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಅಂತರಂಗ – ಬಹಿರಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದಂತಹ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಅವಗುಣಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಮಾರಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಅಧೀನತೆ, ಅಸಹಾಯಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನು ಪ್ರಾಣಿ ರೂಪಕಗಳ ಬಳಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಬಸವಣ್ಣನು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗೆ

ಬಸವಣ್ಣನ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ನೈತಿಕತೆ, ಚಾಂಚಲ್ಯತೆ, ಸಪ್ತವ್ಯಸನ, ಕಾಯವಿಕಾರ ಮೊದಲಾದ ದೇಹ ಪ್ರಧಾನವಾದುದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವುಗಳು. ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶುದ್ಧತೆಗಾಗಿ ತಹತಹ ಪಡುವ ಬಸವಣ್ಣ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂತದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

ಎಳ್ಳಿಲ್ಲದ ಗಾಣವನಾಡಿದ ಎತ್ತಿನಂತಾಯಿತ್ತೆನ್ನ ಭಕ್ತಿ!
ಉಪ್ಪ ಅಪ್ಪುವಿನಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ಮೆಲಿದಂತಾಯಿತ್ತೆನ್ನ ಭಕ್ತಿ!
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ, ಆನು ಮಾಡಿದೆನೆಂಬಾ ಕಿಚ್ಚು ಸಾಲದೆ?(ಬ.ಷ.ವ.೩೮೩)

ಬಸವಣ್ಣ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದ್ವಂದ್ವವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವನ ಹುಡುಕಾಟವಾಗಿರುವಂತೆ, ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು, ಅದು ಹಿಡಿದಿರಬಹುದಾದ ಅಸಹಜವಾದ ದಾರಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ, ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಈ ಮನೋವಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು,

ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವ ದ್ವಂದ್ವವು ಬಸವಣ್ಣನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಅವನೊಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ಭಕ್ತನೆಂದು ಹೊಗಳುವುದನ್ನು ಬಹಳ ಖೇದದಿಂದ ನಿರಾಕರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಎನ್ನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಸಾಸವೆಯ ಷಡ್ಭಾಗದನಿತಿಲ್ಲ:
ಎನ್ನ ಭಕ್ತನೆಂಬರು, ಎನ್ನ ಸಮಯಾಚಾರಿಯೆಂಬರು!
ನಾನೇನು ಪಾಪವ ಮಾಡಿದೆನೊ:
ಬೆಳೆಯದ ಮುನ್ನವೆ ಕೊಯ್ವರೆ? ಹೇಳಾ, ಅಯ್ಯಾ!
ಇರಿಯದ ವೀರ! ಇಲ್ಲದ ಸೊಬಗವ
ಎಲ್ಲಾ ಒಡೆಯರು ಏಜಿಸಿ ನುಡಿವರು!
ಎನಗಿದು ವಿಧಿಯೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ? (ಬ.ಷ.ವ.೩೮೫)

ಬಸವಣ್ಣನ ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯ ಆತಂಕವನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೇಲಿನ ವಚನವು ಭಕ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಿರುವಾಗ, 'ಬೆಳೆಯದ ಮುನ್ನವೆ ಕೊಯ್ವರೆ?' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಭಕ್ತಿ ಯಾವುದು, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯಲು ತಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾವುವು ಎನ್ನುವ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಯಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಎಲ್ಲಾ ಒಡೆಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಈಗಲೇ 'ಭಕ್ತ' 'ಭಕ್ತ' ಎಂದು ಹೊಗಳ ಹೊರಟಿದ್ದು ಮುಂದೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವ ಮೊದಲೇ 'ಭಕ್ತ' ನಾದದ್ದು, ಏಕೆಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣ 'ತನ್ನ ತಾನರಿದೊಡೆ ಪರತತ್ವ ನೋಡ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವನು. ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಸ್ವತಃ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯುವ ಆ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಧ್ಯಾಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚುವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಾಗ, 'ಭಕ್ತ' ನಾಗಿ ತಾನಿನ್ನೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಮೊದಲೇ ತನ್ನನ್ನು 'ಸಮಯಾಚಾರಿ' ಎಂದು ಕರೆದುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಾನು 'ಸಮಯಾಚಾರಿ' ಹೇಗಾದೆ? ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮಲೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ. ಇಂತಹ ತೀವ್ರತರವಾದ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣ ಹೆಚ್ಚು ಆತ್ಮೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ.

ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಆದರೆ ಸಾಕು; ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಗೆ ಏನಾದರೆ ತಮಗೇನು, ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಸುಮ್ಮನಾಗುವ ಈ ಕೆಟ್ಟ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದವನು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕಾಗಿ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಎಲ್ಲಾ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವನು. ಬಸವಣ್ಣ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇನ್ನೂ ಅಪಕ್ವವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಪುನಃ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಬಂದಂತಹ ದೈವಕ್ಕೆ ಹೇಳುವ ಈ ವಚನ, 'ಬೆದಕದಿರು ಬೆದಕದಿರು; ಬೆದಕಿದರೆ ಹುರುಳಿಲ್ಲ, ಚಿತ್ತ ರಟ್ಟೆಯ ಕಾಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೇನನಜಿಸುವಿರಯ್ಯಾ?' ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇನ್ನೂ ಪಕ್ವವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವ ತಮ್ಮ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಅಂಗದ ನೋಟವು ಸಿಂಗದ ಗಾತ್ರವು; ಹಿಂಗದು ಮನದಲ್ಲಿ ನಾನಾ ವಿಕಾರವು. ಬಂದೆನೆಂದಡೆಯಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲಾಗಿ ಸಂದೇಹ ಬಿಡದು; ಮುಂದುಗಾಣದು ಲೋಕ' (ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೪೭). ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಈಗಲೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಬೇಡ ಎಂದು ದೈವದಲ್ಲಿ ವಿನಂತಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಜಡ–ಚೇತನಾವಸ್ಥೆ

ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಂತರಂಗ– ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲುಂಟಾದ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಂಡಂತಹ ಬಸವಣ್ಣ ಭಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಗಳ ಸಂಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನರಿತೇ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಅದರ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಕನ್ನಡಿಯ ನೋಡುವ ಅಣ್ಣಗಳಿರಾ ಜಂಗಮವ ನೋಡಿರೇ ಜಂಗಮದೊಳಗೆ ಲಿಂಗಯ್ಯ ಸನ್ನಿಹಿತನಾಗಿರ್ಪ, ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮ ಒಂದೇ' ಎಂದುದು ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ವಚನ (ಬ.ಸ.ವ ೧೯೦). ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಪೂಜೆ ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜಂಗಮಸೇವೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಜಂಗಮರಿಗೆ ಸೇವೆಸಲ್ಲಿಸಿ ಅಥವಾ ಉಪಚಾರ ಮಾಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಭಾವವನ್ನು ಈ ವಚನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಂಗಮರ ಸಾನಿಧ್ಯದಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಎಲ್ಲ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಜಡ ಅಥವಾ ಸ್ಥಾವರ ಸ್ವರೂಪಗಳು ದೂರವಾಗಿರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಬಸವಣ್ಣ ದೈವವೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ದೈವಕ್ಕೆ ಹೇಳುವುದು. ಕೊಂಬೆಯಿಂದ ಕೊಂಬೆಗೆ ಹಾರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಈಗ ಒಂದು ನಿಲುಗಡೆಯ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದು ತಲುಪಿದೆ, ಇನ್ನು ಕೂಡಲ ಸಂಗಮನನ್ನು ಕಾಣಲು, ಅವನ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರನಾಗಲು ಈಗ ತಮಗೆ ಅರ್ಹತೆಯಿದೆ. ದೈವ ತನ್ನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಸ್ವತಃ ಬಸವಣ್ಣನೇ ದೈವಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಕರಗಿಸಿ ಎನ್ನ ಮನದ ಕಾಳಿಕೆಯ ಕಳೆಯಯ್ಯಾ;
ಒರೆಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಂದೆನ್ನ ಪುಟವಿಕ್ಕಿ ನೋಡಯ್ಯಾ;
ಕಡಿಹಕ್ಕೆ ಬಡಿಹಕ್ಕೆ ತಂದೆನ್ನ ಕಡೆಯಾಣಿಯ ಮಾಡಿ,
ನಿಮ್ಮ ಶರಣರ ಪಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಿಗೆಯ ಮಾಡಿ ಸಲುಹು,
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ! (ಬ.ಷ.ವ. ೨೫೧)

ಯಾವ ಸಪ್ತವ್ಯಸನ, ಕಾಮುವಿಕಾರಗಳು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದವೋ ಅವುಗಳಿಂದಲೇ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೂಡಲಸಂಗನಲ್ಲಿ ಮೊರೆಯಿಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಂದೆ 'ಕಡಿಹಕ್ಕೆ ಒರೆಗೆ ಬಾರದೆ ತೊಡಹದ ಕೆಲಸದ ಬಣ್ಣದಂತೆ, ಇದ್ದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಕಡಿಹಕ್ಕೆ ಬಡಿಹಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹಾಗೆ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಬಸವಣ್ಣ. ಹೊಸ ವಾಸ್ತವದ ಬಯಕೆಯಿಂದಲೇ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತವೆ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಉತ್ಸಾಹ ಹಾಗೂ ಆತಂಕದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು, ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ಮನೋಭಾವವು ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ. ಸಮಾಜದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣ ಹೊಸ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಡುವ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನ ತೀವ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಆರ್ತತೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನವನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿರುವ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ತೆಗೆಯ ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಅಂದರೆ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಳಪು ಬರುವಂತೆ ಉಜ್ಜಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಹೊಳಪು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಾನವನ್ನು ದೈವಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹೊಸ ಆಶಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ಚಲನಶೀಲ ಗುಣವನ್ನೇ ಹೊಂದುವವವಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಬದುಕೊಂದಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುವವನಾಗಿ ತಮ್ಮ ಬಯಕೆಯು ನೇರ್ಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಶರಣರ ಸಹವಾಸದಲ್ಲಿಯೇಇರಬೇಕೆನ್ನುವ, ಇದರ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಉಂಟಾಗುವುದೆಂಬ ನಿಲುವು,

ಬಸವಣ್ಣ ದೈವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡು ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡವನೂ ಅವನೇ, ಹಾಗೆಯೇ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪರೀಕ್ಷೆ ತರವೇ ಸರಿಯೇ? ಎಂದು ದೈವವನ್ನು ರೋಷಾವೇಶದಿಂದ ಆರ್ಭಟಿಸುವ ಭಕ್ತನೂ ಅವನೇ. ಸ್ನೇಹದಿಂದ ದೈವಕ್ಕೆ ವಿನೀತನಾಗಿದ್ದಂತಹ ಬಸವಣ್ಣ ತಟ್ಟನೆ ಸಿಡಿಮಿಡಿಗೊಳ್ಳತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲಸಂಗಮನನ್ನೇ ಹೆದರಿಸ ಹೊರಡುವ ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಎನ್ನ ಮನವ ಜಡಿದು ನೋಡದಿರಯ್ಯ;

ಬಡವನೆಂದೆನ್ನ ಕಾಡದಿರಯ್ಯಾ;

ಎನಗೆ ಒಡೆಯರುಂಟು ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರು (ಬ.ವ. ೩೨೩)

ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು 'ಬಡವ'ನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಬಡವನ ಪರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಿರಿತನದ ಶುಷ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು (ಸ್ಥಾವರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು) ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಡವನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಾದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಬೇಕೆಂದು ದೈವಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಸ್ಥಾವರನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯಗಳು ಬಸವಣ್ಣನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೂ ಸಿಗಬೇಕಾದಂತಹ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳಿವು, ಶುದ್ಧತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನಕೊಡುವ ಬಸವಣ್ಣ ಹಿಂದಿನ ಜಡಗೊಂಡ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ನಡೆ ನುಡಿಯ ಶುದ್ಧತೆ-ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಲುಗಡೆಯ ಹಂತ ತಲುಪುವುದರಲ್ಲಿ ಜೀವನದರ್ಶನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆಶಯವು ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ.

ಉರಿಯೊಳಗಣ ಕರ್ಪೂರಕ್ಕೆ ಕರೆಯುಂಟೇ ಅಯ್ಯಾ?

ಬಯಲ ಮರೀಚಿಯ ಜಲಕ್ಕೆ ಕೆಸರುಂಟೇ ಅಯ್ಯಾ?

ವಾಯುವನಪ್ಪಿದ ಪರಿಮಳಕ್ಕೆ ನಿರ್ಮಾಲ್ಯವುಂಟೇ ಅಯ್ಯಾ?

ನೀವು ನೆರೆವೊಲಿದ ಬಳಿಕೆನಗೆ ಭವವುಂಟೇ?

ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ದೇವ

ಚರಣ ಕಮಲದೊಳಗೆನ್ನನಿಂಬಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ಳಯ್ಯ! (ಬ.ವ.೨೯೦)

ಭಕ್ತನಾಗಿ ತಾವು ಬೆಳೆದ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ದೈವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತನ ನಡುವಿನ ಹೊರಾಟದ ಚಿತ್ರಣವು ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪುದರ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಲುಗಡೆಯ ಹಂತ ತಲುಪುವುದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆದ ಆಶಯವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಸ್ಥಾವರ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯದಿಂದ ಹೊರಟವನು. ತಾನೇ ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತನಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಆತಂಕ, ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಹೊಸಸತ್ಯವನ್ನು ಹುಡುಕಹೊರಟವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ನಿಲುವುಗಳು ಭಕ್ತನಾಗಿ ತಾವು ಅನುಭವಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲೆಳಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಆಶಯ ಪಡುವಂತಹವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಡ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಹೊರಬರಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಯೇ

ರೂಪತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳು ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ತೀವ್ರ ಕಾಳಜಿಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಮನಸ್ಸಿನಸ್ಥಿತಿಯ ಚಂಚಲತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಶುದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಬದುಕಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸಂಘರ್ಷಪೂರ್ಣ ನೆಲೆಗಳು, ಅಂತಹ ಆತಂಕದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಆತ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸತ್ಯವು ಗೋಚರಗೊಳ್ಳಲು ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಪತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೈವದ ಕಲ್ಪನೆ – ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳು ದಾಂಪತ್ಯ ಶೃಂಗಾರದ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ದರ್ಶನವೊಂದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟದತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಅನ್ವೇಷಣೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ ಹಲವು ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೈವವನ್ನು ಪ್ರಿಯಕರನ (ಅಥವಾ ಗಂಡನ) ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಆಶಯ ಮಾಡುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಕುಟುಂಬದ ಸಾಮರಸ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ 'ಭಕ್ತ'ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಗಿಂತ ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ' ಅವಳು ಆಶಿಸುವ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬೋಧನೆಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದಾನೆ.

"ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳು 'ಸತಿ–ಪತಿ' ಭಾವದ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಉದ್ವೇಗಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದುದೇ ಆಗಿದೆ; ಅನುಭಾವದ ಆಶಯಗಳು ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ನೆಲೆಗಳು ಒಮ್ಮತವಾಗಿ ಪದರು ಪದರಾಗಿ ಒಡಮೂಡುತ್ತವೆ. ಸತಿ–ಪತಿ ಭಾವದ ಆಶಯವು ಕೇವಲ ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಶರಣಸತಿ–ಲಿಂಗಪತಿಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯ ಶುಷ್ಕ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳು ಹೇಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ಅನುಭವ ಹಾಗೂ ಬದುಕುವ ಆಶಯಗಳ ವೈಶಾಲ್ಯತೆಯ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹಾಕಿದಂತೆ. ಅಕ್ಕನ ಅನುಭಾವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಕ್ರಮವೇ 'ಶರಣಸತಿ–ಲಿಂಗಪತಿ'ಯ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಕಾರಣವಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೮: ೧೭೧).

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಬದುಕಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು, ಅನುಭಾವಿಯ ಸಿದ್ಧ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದಲು, ಅನುಭಾವದ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ, ಆತಂಕದಿಂದ ತುಂಬಿದ ಹಲವು ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ದೇಹ–ಮನಸ್ಸಿನ; ಕಾಯ–ಜೀವದ ದ್ವಂದ್ವದ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತವೆ.

ಪ್ರೇಮ–ಕಾಮದ ಸಂಘರ್ಷ

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಡನೆ ಗಾಢ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತವು. ಈ ಅಭೀಪ್ಸೆಯು ಸುತ್ತಲ ಕಾಮ ವಿಕಾರತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳು ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದೇಹದ ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅನುವಾಗುವ ವಾತಾವರಣದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆವ ಹೋರಾಟವೊಂದರ ಹಲವಾರು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಒಮ್ಮೆ ಕಾಮನ ಕಾಲ ಹಿಡಿವೆ
ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಚಂದ್ರಮಂಗೆ ಸೆರಗೊಡ್ಡಿ ಬೇಡುವೆ
ಸುಡಲೀ ವಿರಹವ, ನಾನಾರಿಗೆ ಧೃತಿಗೆಡುವೆ?
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಕಾರಣ
ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಹಂಗುಗಿತ್ತಿಯಾದೆನವ್ವಾ. (ಶಿ.ಶ.ವ.೨೫೩)

'ಕಾಲಹಿಡಿವೆ', 'ಸೆರಗೊಡ್ಡಿಬೇಡುವೆ'- ಎನ್ನುವ ಭಾವಗಳೇ ಪರಿತಾಪ ಪಡುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಣಯಿನಿಯನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ಬೇಡವಾದವಳಿಗೆ ಒದಗುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿದೆ. ವಿರಹಕ್ಕೆ ಸುಡು ಎನ್ನುವಲ್ಲಿನ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಈ ವಚನವು ಒಂಟಿತನದ ಸಹಿಸಲಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು, ಪ್ರೇಮದ ಅಭೀಪ್ಸೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯದ ತೊಳಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಈ ಹಂತವು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಕಾಮವಿಕಾರತೆಯೇ ಕಾಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಪ್ರೇಮದ ಹಾಗೂ ಸುಂದರವಾದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳ ಧಾಟಿ ಹೆಚ್ಚು ಅಂತರ್ಮುಖವೆನಿಸುವಂಥದ್ದು. ಇಂತಹ ಅಂತರ್ಮುಖಿ ನೆಲೆಗಳೇ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಖರವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವಂಥಹದ್ದು. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೊಂದರ ಹಂಬಲ, ಖಿನ್ನತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಹಗಲು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ ನಿಮ್ಮ ಕಳವಳದಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು
ಇರುಳು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ ಲಿಂಗದ ವಿಕಳಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಪ್ಪೆನು
ಹಗಲಿರುಳು ನಿಮ್ಮ ಹಂಬಲದಲ್ಲಿ ಮೈಮಱೆದೊಱಗಿಪ್ಪೆನು.
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ,
ನಿಮ್ಮ ಒಲುಮೆ ನಟ್ಟು, ಹಸಿವು ತೃಷೆ ನಿದ್ರೆಯ ತೊಱೆದೆನಯ್ಯಾ. (ಶಿ.ಶ.ವ. ೨೭೧)

ಹಗಲು-ರಾತ್ರಿಯೆನ್ನದೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಅಕ್ಕನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಏರುಪೇರಾಗಿವೆ. ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಕಾದು ಉದ್ವೇಗದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಮನಸ್ಸು ಬೆಳಗಿನಲ್ಲಿ ಕಳವಳದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರೀಕ್ಷೆ, ಹಂಬಲದ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಕತ್ತಲೆಗೆ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಖಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಳವಳದ ಮನಸ್ಸು ವಿಕಳಾವಸ್ಥೆಗೆ ತಿರುಗಿರುವುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರೀತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಮರೆತ ಅಕ್ಕ - ಹಸಿವು, ತೃಷೆ, ನಿದ್ರೆಯನ್ನು ಜೀವಿಯ ಸಹಜ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದಲೇ ವಿಮುಖವಾಗಿರುವ ತನ್ನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ, ಕೇವಲ ಕಾಮುಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಲಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನೇ ಅಕ್ಕ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು, ಪ್ರೇಮದ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನವೇ ಗಂಡಿನ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನಸ್ಸಿನ ತುಮುಲಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವವಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾದ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು, ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಳು. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಸ್ವರೂಪ,

ಕಾಮ–ಪ್ರೇಮಗಳ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಮದುವೆಯ ರೀತಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಲೌಕಿಕದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು, ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಿರುವುದನ್ನು ತನ್ನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಸುಪ್ತ – ಚೇತನಾವಸ್ಥೆ

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಒಡನಾಟವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕನಸುಗಳ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕನಸು ಕಾಣುವ, ನಿರೀಕ್ಷೆಯ ಎಲ್ಲ ನೆಲೆಗಳೂ ಆಪ್ತತೆಯ ಸಖ್ಯಭಾವದ ಮಧುರವಾದ ತರಂಗಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಕನಸು–ಎಚ್ಚರಗಳ (ಸುಪ್ತ–ಚೇತನ) ನಡುವೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರೇಮ ಸಮಾಗಮವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಚನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.ಕನಸು – ಎಚ್ಚರಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರೇಮ ಸಂಬಂಧವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ವಚನಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. "ಕಾಣುತ್ತ ಕಾಣುತ್ತ ಕಂಗಳ ಮುಚ್ಚಿದೆ. ಕೇಳುತ್ತ ಕೇಳುತ್ತ ಮೈಮರೆದೊರಗಿದೆ. ನೋಡವ್ವಾ" ಅಕ್ಕ ಇಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಡನೆಯ ಪ್ರೇಮೋನ್ಮಾದವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಗ ಆಕೆಗೆ ಕನಸೊಂದು ಬೀಳುತ್ತದೆ, ನೋಡಿ:

ಅಕ್ಕ ಕೇಳವ್ವ ಅಕ್ಕಯ್ಯ, ನಾನೊಂದು ಕನಸ ಕಂಡೆ
ಅಕ್ಕಿಯಡಕೆ ಓಲೆ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯ ಕಂಡೆ
ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವನು
ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದುದ ಕಂಡೆನವ್ವ
ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಹನ ಬೆಂಬತ್ತಿ ಕೈವಿಡಿದೆನು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯನ ಕಂಡು ಕಣ್ದೆರೆದೆನು (ಅ.ವ. ೮೭)

'ಅಕ್ಕ ಕೇಳವ್ವ', 'ಅಕ್ಕ ಕೇಳಕ್ಕ'. 'ಕೇಳವ್ವ, ಕೇಳವ್ವಾ ಕೆಳದಿ' ಎಂಬ ಆತ್ಮೀಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ವಚನಗಳು ತನ್ನ ಕನಸನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ, ಕೇಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಪ್ತಳಾಗಿದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಅಂಥ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ವಚನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. 'ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ನೆರೆದವನಾರು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಅವನ ರೂಪವರ್ಣನೆಯಿದೆ. 'ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವ' ಅವನು. 'ಆತನನಪ್ಪಿ ತಳವೆಳಗಾದೆನೆಲಗೆ' ಆನಂದಭರಿತಳಾದ ಅಕ್ಕ 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಡಿ'– ಇಲ್ಲಿ ಆ ಗೊರವನ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ, ಅವನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ ತಾನು ಆಶಿಸಿದಂತಹ ದೈವವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ, 'ಕಣ್ತೆರೆದು ತಳವೆಳಗಾದೆನೆಲಗೆ' ಕನಸಿನಂದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ತಲ್ಲಣಿಸಿಹೋಗುತ್ತಾಳೆ (ಅ.ವ.೯೦). ಆದರೆ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿತವಾದ ವಚನವು ಅಕ್ಕನ ಜಾಗೃತಗೊಂಡ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕನಸಿಗಿಂತ ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ರೀತಿ ನಡಾವಳಿಗಳಿವೆ. ಮದುವೆಯ ಪರಿಕರಗಳಾದ ಶುಭಚಿಹ್ನೆಗಳಾದ ಅಕ್ಕಿ, ಅಡಕೆ, ಓಲೆ, ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೋಹಕರೂಪದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ (ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೇಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಈ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಯಿಸಬಹುದಲ್ಲವೇ?). ಆತನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿರಿವುದು, ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ ಹೋಗುವವನು ಅತಿಶಯವಾದವನನ್ನು ಅಕ್ಕ ತಡೆಯಲು ಹೋಗುವುದು, ಆದರೆ ಆತ ಆಕೆಯ ಪ್ರಿಯಕರನಾದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇ ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನವು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಸುಪ್ತವಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಆಕೆ ಒಲಿದಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬರುವುದು, ಆಕೆಯ ಆಶಯದಂತೆಯೇ ವಿವಾಹದ ಸಿದ್ಧತೆಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವುದು, ಇವೆಲ್ಲದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಆಗುಮಾಡದ ಪ್ರೇಮಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಅಥವಾ ಕಾಣುವ ತಹತಹವಿಲ್ಲಿದೆ.

ಸಾಕಾರ – ನಿರಾಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೈವವನ್ನು ಕಾಣುವ ಆಶಯ

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಈ ಪ್ರೇಮದ ನೆಲೆಗಳ ಹುಡುಕಾಟವು ತನ್ನ ಕಾಯ ಹಾಗೂ ಜೀವಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವು ಈ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೇಹದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ನಿರಾಸಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಭಿನ್ನ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಅಕ್ಕ, ಅನುಭಾವದ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸುಗಳು ಸಾಮರಸ್ಯಗೊಂಡ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೆರೆದಿಡಲು ಆಶಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ದುರಂತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯೊಂದು ಎದ್ದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇವಳ ನಲ್ಲನಾದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲ ಗಂಡರ ಗುಣ, ರೂಪಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು "ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಜಡೆಗಳ ಸುಲಿಪಲ್ಲ ಗೊರವ" ಎಂದು ಆತನ ಮನಮೋಹಕ ರೂಪವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಮಿಕ್ಕು ಮೀರಿ' ಹೋಗುವಂತ–ಅತೀತನಾದ ಅತ್ಯುನ್ನತ ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವನು.

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಗಂಡೆಂದು ಅಥವಾ ಗಂಡನೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಆತನು ಸರ್ವೇಂದ್ರಿಯ ಸಾಕಾರ ಸುಂದರನಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆತನೊಂದಿಗೆ ಈಕೆ ಒಂದಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಉತ್ಕಟವಾದ ಪ್ರಣಯಾನುಭವವಾಗಿದ್ದು ಶೃಂಗಾರದ ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕನ ಅನುಭಾವ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಕುರಿತ ಕನಸು, ಹಂಬಲಗಳು ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಸಾಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ ಈ ವಚನ; "ಅರಿಸಿನವನೆ ಮಿಂದು, ಹೊಂದೊಡಿಗೆಯನೆ ತೊಟ್ಟು! ದೇವಾಂಗವನುಟ್ಟು ಪುರುಷ ಬಾರಾ, ಪುಣ್ಯರತ್ನವೇ ನೀ ಬಾ ನಿನ್ನ ಬರವೆನ್ನಸುವಿನ ಬರವು ಬಾರಯ್ಯ!" (ಅ.ವ . ೩೨೦). ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಹರನು ಉಳಿದ ಪೌರಾಣಿಕ ದೈವಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಾಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಗೊಳಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಹರನ ಸಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪ, ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪದ ವಚನಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬಸವಣ್ಣನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಕ್ಕನಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರ, ನರಾಕಾರ ಇವೆರಡರ ನಡುವೆಯೂ ಇವಳ ಭಾವನೆಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೊಯ್ದಾಟವಿದೆ.

'ಸಾವಿಲ್ಲದ ಕೇಡಿಲ್ಲದ ರೂಹಿಲ್ಲದ ಚೆಲುವಂಗಾನೊಲಿದೆ' ಎನ್ನುವ ವಚನ, ಲೌಕಿಕದ ಎಲ್ಲ ಸಾಕಾರ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಚೆಲುವ'ನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅಕ್ಕ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ 'ಈ ಸಾವ ಕೆಡುವ ಗಂಡರನೊಯ್ದು ಒಲೆಯೊಳಗಿಕ್ಕು ತಾಯೆ' ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಸಾವ ಕೆಡುವ ಗಂಡರಿಂದಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಧಾರಣ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಅರಿವಿದ್ದ ಅಕ್ಕ ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ತನ್ನ ಪ್ರೇಮದ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಅನುಭಾವದೊಡನೆ ಬೆರೆಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡರು "ಎರೆದ ಮುಳ್ಳಿನಂತೆ, ಸೋಂಕಲಮ್ಮೆ ಸುಳಿಯಲಮ್ಮೆ; ನಂಬಿ ನಚ್ಚಿ ಮಾತಾಡಲಮ್ಮೆನವ್ವಾ" ಎಂದು ಇಂತಹವರ ಸಂಗದಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಪ್ರೇಮದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬದಲು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮುಳ್ಳನ್ನು ಉರದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಗಂಡರನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ(ಲೌಕಿಕದ ಗಂಡರನ್ನು)ರುವುದನ್ನು ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಶಿ.ಶ.ವ.೨೬೫). ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಆಕೆಯು "ಭವವಿಲ್ಲದ ಭಯವಿಲ್ಲದ

ಚೆಲುವಂಗಾನೊಲಿದೆ" ಎಂದು ತನ್ನ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾಳೆ. ಲೌಕಿಕದ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿನ ಹೆಣ್ಣು – ಗಂಡಿನ ಆಧಿಕ್ಯದ, ಹೆಚ್ಚಳದ ತರತಮ ಭಾವಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಜಾತಿ, ಅಂತಸ್ತುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. 'ಕುಲಸೀಮೆಯಿಲ್ಲದ ನಿಸ್ಸೀಮ ಚೆಲುವಂಗಾನೊಲಿದೆ! ಇದು ಕಾರಣ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಚೆಲುವ ಗಂಡನೆನಗೆ!" ತನ್ನ ಅನುಭಾವಿಕ ಗಂಡನ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಸಾಕಾರ–ನಿರಾಕಾರ ರೂಪದ ವಚನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಗಮನಿಸಬಹುದಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಕನಸುಗಳಲ್ಲಿ (ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆ) ಆಕೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಸಾಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುವಳು, ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ (ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ) ದೈವ ನಿರಾಕಾರ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವನು. ಸುಪ್ತಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಸಾಕಾರರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಂಡದ್ದು, ಪ್ರೇಮೋನ್ಮಾದದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಕ್ಕ ಕನಸಿನಿಂದ ಎಚ್ಚರದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಕುಸಿದು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. (ಅ.ವ.೯೦). ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ತಲ್ಲಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭ್ರಮೆಯಿಂದ (ಸ್ವಪ್ನಾವಸ್ಥೆ) ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಬಂದಾಗ 'total change' ತಾನು ಕಂಡದ್ದು ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಹತಾಶಳಾಗಿ ಇಂತಹ ಕಠಿಣ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ತಲೆಕೆಳಗಾಗುವ ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆರ್ತಳಾಗಿ ತನ್ನ ಸಖಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ–

ಕಳವಳದ ಮನ ತಲೆಕೆಳಗಾದುದವ್ವಾ;
ಸುಳಿದು ಬೀಸುವ ಗಾಳಿ ಉರಿಯಾದುದವ್ವಾ
ಬೆಳದಿಂಗಳು ಬಿಸಿಯಾಯಿತ್ತು ಕೆಳದಿ
ಹೊಳಲ ಸುಂಕಿಗನಂತೆ ತೊಳಲುತ್ತಿದ್ದೆನವ್ವಾ;
ತಿಳುಹಾ ಬುದ್ಧಿಯ ಹೇಳಿ ಕರೆತಾರೆಲಗವ್ವಾ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಂಗೆ ಎರಡಱ ಮುನಿಸವ್ವಾ (ಶಿ.ಶ.ವ.೨೫೪)

ಅಕ್ಕ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆತಂಕಭರಿತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ತನ್ನ ಕೆಳದಿಗೆ. ಇವಳೊಬ್ಬಳೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನೊಂದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಅರಿಯುವಂಥವಳು ಹಾಗೂ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಂಥವಳು. "ತಿಳುಹಾ ಬುದ್ಧಿಯ ಹೇಳಿ ಕರೆತಾರೆಲಗವ್ವಾ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಂಗೆ ಎರಡಱ ಮುನಿಸವ್ವಾ" ಎನ್ನುವ ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಯಾಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕ ಹೇಳುವ 'ಎರಡಱ ಮುನಸವ್ವ' ಈ ಮುನಸು ಯಾವುದು? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಒಂದು ವಚನ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದೆ. ನೋಡಿ: 'ಉಳ್ಳುದೊಂದು ತನು, ಉಳ್ಳುದೊಂದು ಮನ...' ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವ ಈ ವಚನ, ನಿನ್ನನ್ನು ಹೇಗೆ ಧ್ಯಾನಿಸಲಿ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ತಲ್ಲೀನನಾಗಲಿ ಎಂದು ತನ್ನ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, 'ಸಂಸಾರಕ್ಕಲ್ಲಾ' ಪರಮಾರ್ಥಕ್ಕಲ್ಲಾ ಎರಡಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟ ಕಱುವಿನಂತೆ!' ಅಂದರೆ ತಾನು ಎರಡನ್ನು ಆಶಿಸುವವಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲದೇ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಮುನಸನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದರ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಿವರಣೆ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ನೆಲೆಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಲೌಕಿಕ, ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸಮದೂಗಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಕೆಯ ಆಶಯವು ಸಫಲವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವ ಅರಿವಿದೆ. 'ಬಿಲ್ಲಿ ಬೆಳವಲ ಕಾಯನೊಂದಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬಹುದೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ?' (ಶಿ.ಶ.ವ.೧೩). ಎನ್ನುವ ಆತಂಕದ ನೆಲೆಗಳು ಆಕೆಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು

ತಂದೊಡ್ಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕದ ಜೀವನ 'ಬಿಲ್ವ' ಕಾಯಿಯಂತೆ ಇರುವುದು; ಅಂದರೆ 'ಬಿಲ್ವ' ಕಾಯಿ ಅಂಟಂಟಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ಅದರ ತೊಗಟೆಯು ಸುಲಭವಾಗಿ ಭೇದಿಸಲು ಬರುವಂಥಹದು. ಅಕ್ಕ ವಿವರಿಸುವ ಈ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನವು ಜಿಗುಟಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಇದರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೆ. ಆದರೆ 'ಬೆಳವಲ' ಕಾಯಿಯ ತೊಗಟೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಘನವಾಗಿದ್ದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಭೇದಿಸಲು ಬರಲಾರದು. ಅದನ್ನು ಒಡೆದಾಗ, ಅದರಲ್ಲಿ ತೊಗಟೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪವೇ ಪದಾರ್ಥವು ರುಚಿಯಾಗಿರುವುದು. ಬಿಲ್ವ ಕಾಯಿಯು ಒಗಚಾಗಿ, ಕಹಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅಕ್ಕ ವಿವರಿಸಲೆತ್ನಿಸುವ ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ ಅಂಟಾಗಿ, ಕಹಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದುದಾದರೆ, ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜೀವನ 'ಬೆಳವಲ' ಕಾಯಿಯಂತೆ ಸಿಹಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಭಾವಾರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆಕೆ ಆಶಿಸುವ ಹೊಸ ಜೀವನವು ಬೇಗನೆ ದೊರಕದಿರುವ ಬಗೆಗಿನ ಆತಂಕವಿಲ್ಲಿದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಈ ಎರಡನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದರ ಬದಲು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವಳು ಎಂದು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೆ ತಿಳಿಸಿ ಹೇಳಿ ಕರತಾರವ್ವಾ ಎಂದು ತನ್ನ ಕೆಳದಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಗಳು

ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು ತಳಮಳದಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ರೋಷದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ತನ್ನ ತಾಕಲಾಟದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ತಾನು ಪಟ್ಟ ಶ್ರಮವೆಲ್ಲವು ವ್ಯರ್ಥವಾದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಈ ವಚನ ಗಮನಿಸಿ:

ಎರೆಯಂತೆ ಕರಕರಗಿ, ಮಳಲಂತೆ ಜರಿಜರಿದು,
ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಕಳವಳಿಸಿ, ಆನು ಬೆಱಗಾದೆ
ಆವಿಗೆಯ ಕಿಚ್ಚಿನಂತೆ ಸುಳಿಸುಳಿದು ಬೆಂದೆ;
ಆಪತ್ತಿಗೆ ಸಖಿಯರನಾರನೂ ಕಾಣೆ.
ಅಱಸಿ ಕಾಣದ ತನುವ, ಬೆರಸಿ ಕೂಡದ ಸುಖವ,
ಎನಗೆ ನೀ ಕರುಣಿಸಾ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ.(ಶಿ.ಶ.ವ.೩೬)

ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು 'ಎರೆಯಂತೆ', 'ಮಳಲಂತೆ', 'ಆವಿಗೆಯಂತೆ' ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲಾರದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಆಕೆ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲದೆ ವ್ಯರ್ಥಗೊಂಡದ್ದರ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ ಅಕ್ಕ ತನ್ನ ದೈವ ತನಗೆ ಎರವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು, ತನ್ನ ಆಶಯಗಳು ನಿಷ್ಫಲವಾದುದಕ್ಕೆ ಹಳಹಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇಂತಹ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು, ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಸದೊಂದು ಮಾರ್ಗ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ, ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಗೆಳತಿಯರಾರೂ ಈಗ ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತನ್ನ ಕನಸು ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳದೆನ್ನುವ ಅರಿವು ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಆಗಿದೆ.

ದೈವದೊಂದಿಗೆ ರೋಷ, ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಹಂತ

ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆದ ಸೋಲು, ತನ್ನಿಂದ ದೂರ ಹೋಗುವ ಆತನ ನಿಲುವನ್ನು ಕಂಡು ತಿರಸ್ಕಾರ, ರೋಷ ಮೊದಲಿದ್ದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ದೈವವನ್ನು ನೋಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಅಕ್ಕ ಅವನನ್ನು (ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು) ತನ್ನ ಪತಿಯಂತೆ ಮೋಹಿಸಿ, ತನ್ನ ತನುವನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುವ ಉನ್ಮಾದ ಪ್ರಣಯಿನಿಯಾಗಿ

ಹೋರಾಡಿದ ಅಕ್ಕ, ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು ತನಗೆ ಒಲಿಯದುದನ್ನು ಕಂಡು ರೋಕ್ಷದಿಂದ ಬಿರುನುಡಿಯತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ ಕೋಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದೆ; ಪ್ರೀತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಕೋಪವೇ ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ದೈವವನ್ನು ಕೋಪದಿಂದ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನ ಸಿಟ್ಟು, ರೋಷ, ತಾಪ, ತೀವ್ರ ಹತಾಶೆಗಳನ್ನು ಕಂಡಾದರೂ ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಮನ್ನಿಸಬಹುದೆಂದು ದೈವವನ್ನೆ ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. "ಕಿಡಿ ಕಿಡಿ ಕೆದರಿದರೆ ಎನಗೆ ಹಸಿವು ತೃಷೆ ಅಡಗಿತ್ತೆಂಬೆನು....' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ದೈವವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡಿ:

ಆರೂ ಇಲ್ಲದವಳೆಂದು ಆಳಿಗೊಳಲು ಬೇಡ ಕಂಡೆಯಾ?
ಏನು ಮಾಡಿದಡೂ ಆನಂಜುವಳಲ್ಲ
ತಱಗೆಲೆಯ ಮೇಲಿದು ಆನಿಹೆನು
ಸಱೆಯ ಮೇಲೊಱಗಿ ಆನಿಹೆನು
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ ಕರಕೇಡನೊಡ್ಡಿದಡೆ
ಒಡಲನು ಪ್ರಾಣವನು ನಿಮಗರ್ಪಿಸಿ ಶುದ್ಧಳಹೆನು. (ಶಿ.ಶ.ವ.೧೦೭)

ಎಷ್ಟೊಂದು ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯದಿಂದ ಈ ವಚನ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ದೇವರಿಗೆ ಮಾನವ ಭಯ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ವಿನೀತನಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದಂತಹ ಆವರಣದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಮಾನವ ಸಹಜ ನೆಲೆಯ ಆವರಣವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ಮನುಷ್ಯನಂತೆಯೇ ಕೋಪ ತಾಪಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ದೈವ ಮತ್ತು ಭಕ್ತಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ ಇವಳಂತೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಅಕ್ಕ ದೈವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಾಳೆ. ನನ್ನ ಮೊರೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಕೇಳು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಬಿಡು ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನನ್ನ ಅಳಲನ್ನು ನಿನ್ನ ಬಳಿ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಕ್ಷಣದಿಂದ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಂತಿಮ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಮನಸ್ಸು ಹೋರಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಹಲವು ಸ್ತರಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಲುಗಡೆಯ ಹಂತ ತಲುಪುವುದರಲ್ಲಿ ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆಶಯ ಒಡಮೂಡುತ್ತದೆ.

ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವಾದ ಹಂತ

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಕಾಣುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವಳು.

ಭವಭವದಲ್ಲಿ ತೊಳಲಿ ಬಳಲಿತೆನ್ನ ಮನ; ಆನೇವೆನಯ್ಯ?
ಹಸಿದುಂಡಡೆ ಉಂಡು ಹಸಿವಾಯಿತ್ತು.
ಇಂದು ನೀನೊಲಿದೆಯಾಗಿ,
ಎನಗೆ ಅಮೃತದ ಆಪ್ಯಾಯನವಾಯಿತ್ತು
ಇದು ಕಾರಣ, ನೀನಿಕ್ಕಿದ ಮಾಯೆಯನನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿದೆನಾದಡೆ
ಆಣೆ, ನಿಮ್ಮಾಣೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ. (ಶಿ.ಶ.ವ.೯೭)

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ತಾನು ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಪಟ್ಟ ಶ್ರಮಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಒಗ್ಗೂಡಿಸಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿದೆ. 'ಹಸಿದುಂಡಡೆ ಉಂಡು ಹಸಿವಾಯಿತ್ತು' ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಡುವ ಈ ಎರಡು ಹಂಬಲಗಳು, ಅಂದರೆ ಹಸಿವಾದಾಗ ಉಣ್ಣುವುದು ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ

ಉಂಡ ಮೇಲೆ ಹಸಿವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ. ಒಂದು ಹೊಟ್ಟೆಯ ಹಸಿವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ದೇಹದ ಹಸಿವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಒಡಲ ಹಸಿವು; ಇನ್ನೊಂದು ಮನಸ್ಸಿನ ಹಸಿವು ಆಗಬಹುದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೇರಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಕ್ಕ ಹಿಂದೆ ಈಗಾಗಲೇ ಆಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿಕೊಂಡ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಊಟ ಹಾಗೂ ಕಾಮದ ಬಗೆಗಿನವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಹಸಿವು ಮತ್ತು ತೃಷೆಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಅಕ್ಕನ 'ಹಸಿವಿನ' ಬಗೆಗಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಕಿಡಿ ಕಿಡಿ ಕೆದರಿದರೆ ಎನಗೆ ಹಸಿವು ತೃಷೆ ಅಡಗಿತ್ತೆಂಬೆನು', 'ಹಣ್ಣಮೆದ್ದ ಬಳಿಕ, ಆ ಮರನ ಆರು ತರಿದರೇನು? ಹೆಣ್ಣ ಬಿಟ್ಟ ಬಳಿಕ, ಆಕೆಯನಾರು ಕೂಡಿಕೊಂಡರೇನು?' 'ಹಸಿವಾದೊಡೆ ಭಿಕ್ಷಾನ್ನಗಳುಂಟು... ಆತ್ಮಸಂಗಾತಕ್ಕೆ ನೀನೆನಗುಂಟು', 'ಹಸಿವೇ ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು, ತೃಷೆಯೇ ನಿಲ್ಲು ನಿಲ್ಲು' ಈ ವಚನಗಳು ಅಕ್ಕನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಹಸಿವಿನಿಂದ ತೊಳಲಿ, ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು ಒಲಿದಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದಿರುವೆನೆಂಬ ಆಶಯ ಹೊಮ್ಮಿದೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನನ್ನು ಪತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಂಬಲ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಫುಟಗೊಂಡಿದೆ ಆಕೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಕೆಯ ಆಶಯ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ತಳಮಳಗಳು ತನ್ನ ತಾಕಲಾಟದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಂತರ ದೈವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನೆಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ದೈವ ಪರೀಕ್ಷೆಮಾಡಬೇಕಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತನ್ನ ಅಳಲನ್ನು ದೈವದ ಜೊತೆ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ನಂತರ ರೋಕ್ಷದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ ದೈವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು, ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತಾ ಕೊನೆಗೆ ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಭಾವ ಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ.

ಅನುಭಾವದ ಆಶಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಇವಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಗಂಡು ಮಾಡುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅದು ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ಅನುಭಾವದ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರೇಮ ಹಾಗೂ ಕಾಮ ವಿಕಾರತೆಯ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡ ಬಗೆಯು ಸುತ್ತಲ ಕಾಮ ವಿಕಾರತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿಯೇ ಇವಳ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅಕ್ಕನ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನ್ವೇಷಣೆಯತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ, ಆಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ ಹೊಸ ತಾತ್ವಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಅಕ್ಕ, ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣನಿಗಿಂತ ಅಲ್ಲಮ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಲುವುಗಳು, ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಗಳು ಅವರವರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದನ್ನು ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧.೫ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರ – ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸ್ತರ

ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿರುವ ಗುರುತರವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಭಿನ್ನತೆಯು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ

ಕೆಲಸಮಾಡಿರುವುದು ನಮ್ಮ ಗಮನದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಾಮ್ಯ– ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಿಂದ, ಇವರಿಬ್ಬರ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಒದಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಕ್ಕುವಂತೆ; ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಸುಲಭವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿಗೂಢತೆ ಹಾಗೂ ಬೆಡಗಿನಿಂದ ಕೂಡಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಬಸವಣ್ಣನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಮಾತಾಡುವುದಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಮನ ಗಹನ ವಿಚಾರಗಳಿಗೂ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಆತ್ಮೀಯ ಸ್ನೇಹಿತನೊಬ್ಬನ ನೋವು ದುಃಖ ದುಮ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸುವಂತಹವೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧನೊಬ್ಬನ ಅನುಭಾವಿಕ ಮಾತುಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಹೊಸ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವಾಗಿಯೂ ಹೊಸಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನ ಹಲವು ವಚನಗಳು ಭಕ್ತನೆಂಬುವನಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಒಳ್ಳೆಯ ನಡತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲೇ ಏರ್ಪಡಬೇಕೆಂದು ಆಶಿಸುವವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನು ಲೌಕಿಕದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ತಿಳಿವಿನ ನೆಲೆಗಳೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಉದಾತ್ತೀಕರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಹಂಕಾರದ ಕುರುಹುಗಳಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಅಹಂಕಾರಮೂಲವಾದ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಮನುಷ್ಯನು ಸಾವಿಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ಸ್ಥಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಲೌಕಿಕದ ಗತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾವು–ನೋವು, ಸುಖ–ದುಃಖ, ಮಾಯೆ, ಕರ್ಮ, ಮುಂತಾದವು ಲೌಕಿಕದ ಈ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ದೂರವಿದ್ದು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಲ್ಲಮನು ಒಪ್ಪಿದ ಎರಡನೇ ಸ್ತರದ ಅರಿವಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಕಾಲ ಹಾಗೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ; ಕಾಲಾತೀತವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆ ಇವೆರಡರ ನಡುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ, ಅನುಭಾವಿಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಇವನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿವೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೮).

ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಹೊಸ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಭಕ್ತನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ; ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಎಲ್ಲ ಆತಂಕ, ತೊಳಲಾಟಗಳ ಮೂಲಕ ಬೆಳೆಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. (ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ). ಭಕ್ತನಾಗುವ ಮುನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳ–ಹೊರಗುಗಳ ಶುದ್ಧತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ತೀವ್ರಕಾಳಜಿ ಇವನ ವಚನಗಳ ಮುಖ್ಯ ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿ, ಅತ್ಯಂತ ಸರಳವೆನ್ನುವ ನಡೆನುಡಿಯ ವಿಚಾರಗಳೊಂದಿಗೆ ಭಕ್ತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವಚನಾಂದೋಲನದ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತನ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ರೂಪುಗೊಂಡಿತೆನ್ನುವುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳು ಎಷ್ಟು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭೀಪ್ಸೆಯಿಂದ ಒಡಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಬೇರೊಬ್ಬನಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಹವು ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವುಗಳು(ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ). ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಆಸೆ, ಆಮಿಷ, ತಾಮಸ, ಹುಸಿ, ವಿಷಯ,
ಕುಟಿಲ, ಕುಹಕ, ಕ್ರೋಧ, ಕ್ಷುದ್ರ, ಮಿಥ್ಯೆ–
ಇವನೆನ್ನ ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲಿಂದತ್ತ ತೆಗೆದು ಕಳೆಯಯ್ಯ

ಅದೇಕೆಂದಡೆ: ನಿಮ್ಮತ್ತಲೆನ್ನ ಬರಲೀಯವು.
ಇದು ಕಾರಣ, ಇವೆಲ್ಲವ ಕಳೆದು
ಎನ್ನ ಪಂಚೈವರ ಭಕ್ತರ ಮಾಡು ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ(ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೪೬)

ಬಸವಣ್ಣನಂತೆ ಸಾಧಕಾವಸ್ಥೆಯ ತೊಳಲಾಟಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನುವಷ್ಟು ಕಡಿಮೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ. ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧ ಅವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪದವು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅನುಭಾವದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ನಿಖರವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು, ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಈ ವಚನಗಳು ಮಾಡುತ್ತವೆ.

ಹೃದಯ ಕಂದದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿತ್ತು.
ಹರಿದು ಹಬ್ಬಿ, ಕೊಬ್ಬಿ, ಹಲವು ಫಲವಾಯಿತ್ತು ನೋಡಿರೇ
ಪರಿಪರಿಯ ಫಲಂಗಳ ಬೇಡಿದವರಿಗಿತ್ತು
ಆ ಫಲವ ಬಯಸಿದವರು ಜಲದೊಳಗೆ ಬಿದ್ದರೆ
ನೋಡಿ ನಗುತಿರ್ದೆನು ಗುಹೇಶ್ವರಾ! (ಅ.ಪ್ರ.ವ.೨೮)

ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅಹಂಕಾರದ ಬೀಜ ಚಿಗುರಿ, ಹಬ್ಬಿ ಕೊಬ್ಬಿ ಬೆಳೆದು ವಿಷದ ಹಣ್ಣುಗಳು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಲೌಕಿಕ ಸುಖಗಳ ಭೋಗವು ಮರೀಚಿಕೆಯನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತುವಂತೆ, ಆ ವಿಷದ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಆಶಿಸಿದ ಜನರು ಅವುಗಳನ್ನು ಕೀಳ ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲು ಜಾರಿ ಮಡುವಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಲೌಕಿಕ ಸುಖಗಳು, ಆಶಿಸಿ ಬಂದವರನ್ನು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕೆನ್ನುವ ತಹತಹವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ತನ್ನಂತೆಯೇ ಇರುವ ಈ ಮಾನವ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನದ ರೂಪವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಸುಪ್ತವಾದ ಈ ಅವಗುಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗಲೇ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಔನ್ನತ್ಯ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ಹೊಂದಿದವನು. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮರ ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳು ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುವ ಹಾಗೆ ಕಂಡರೂ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಹಾಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೊರೆಯದೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವವನು. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಇವು ನಿಷ್ಫಲವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಸುಖಗಳ ಅರಿವಾದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆಂಬತ್ತುವುದನ್ನು ಜನ ಬಿಡಲೊಲ್ಲರು ಎಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಬಸವಣ್ಣ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಆಶಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳಿಸಿದ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಬಸವಣ್ಣನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಬರಿ ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರದೆ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಅಲ್ಲಮನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾಗಿ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಮಾಜದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಳುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಹೊಲೆಯ ಹೊಲಬಿಗನಾದೊಡೆ

ಅವನ ಹೊರೆಯಲಿಪ್ಪುದು ಲೇಸು, ಕಂಡಯ್ಯಾ
ಹೊಲಬುಗೆಡದೆ 'ಲಿಂಗ ಶರಣೆ'ನ್ನಿರಯ್ಯಾ
ಹೊಲಬುಗೆಡಬೇಡ: 'ಶಿವಶರಣೆ' ನ್ನಿರಯ್ಯಾ
ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಮಹಾಮನೆಯೊಳು
ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ ಹೊಲಬಿಗನಯ್ಯಾ'! (ಬ.ಷ.ವ.೧೩೪೮)

ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ 'ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯ'ನಾಗಿ ಕಾಣದೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮನುಷ್ಯನ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ, ಹೊಸ ಆಶಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಚನದ ಧಾಟಿಯೇ ಹೊಲೆಯ ಹೊಲಬಿಗನಾಗರ ಬೇಕಾದ ಒತ್ತಾಸೆ ಇಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲುಸ್ತರಕ್ಕೇರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಕಳಕಳಿ ಇದೆ. ಭಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿತದ್ದರಿಂದಾಗಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಾದಾರ ಚನ್ನಯ್ಯ ಮಹಾಮನೆಯಲ್ಲಿ 'ಹೊಲಬಿಗ'ನಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಇತರರೂ 'ಹೊಲಬಿಗ'ರಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಈ ವಚನ ರೂಪುತಳೆದಿದೆ. 'ಹೊಲಬುಗೆಡಬೇಡ' ಎನ್ನುವ ಕಾಳಜಿಯೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಹುಲಿಯ ಬೆನ್ನಲಿ ಒಂದು ಹುಲ್ಲೆ ಹೋಗಿ, ಮೇದು ಬಂದೆನೆಂದಡೆ,
ಇದು ಕಂಡು ಬೆರಗಾದೆ;
ರಕ್ಕಸಿಯ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ನಿದ್ರೆಗೈದು ಬಂದೆನೆಂದಡೆ
ಇದು ಕಂಡು ಬೆರಗಾದೆ;
ಜವನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಸಾಯದೆ ಬದುಕಿ ಬಂದೆನೆಂದಡೆ
ಇದ ಕಂಡು ಬೆರಗಾದೆ ಗುಹೇಶ್ವರಾ! (ಅ.ಪ್ರ.ವ.೨೭)

'ಹುಲ್ಲೆ' ಎಂಬುದು 'ಜೀವ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇಡೀ ವಚನವು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಮರೆತು ಅಲ್ಪನೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬದಲು ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿತು, ಈ ಲೌಕಿಕದ ಮಿತಿಗಳಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿದು ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಹೊಸ ನೆಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಅಲ್ಲಮನು ನಂಬಿದ್ದಾನೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತ ಹಾಗೆ ಅವನ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವು ಭಕ್ತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನೈತಿಕವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ನಡಾವಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು ಸಿದ್ಧನ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅನುಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಖಚಿತವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಂಗಗುಣಗಳು ಅಳಿದು, ಸರ್ವಾಂಗ ಲಿಂಗಮಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು, ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿತು ಪರಮಾತ್ಮನಾಗುವುದು. ಅಲ್ಲಮನು ಇಲ್ಲಿ ಅಂಗ–ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧದ ಅನೇಕ ತಪ್ಪು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಾ ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪವು ಭಕ್ತನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ, ಅವರ ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ.

ಭಾಗ-ಎರಡು

೨.೧ ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೂ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಜೀವನೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೂ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ

ವೈರಾಗ್ಯವೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ವಿಮುಖವಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ಅವುಗಳ ನಿರರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ಬಂಧನದಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು. ಇವುಗಳ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರವು ಸಿಲುಕದೆ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಇದೊಂದೇ ಎಲ್ಲರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವಾದರೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮವು ಅನೇಕರಿಗೆ ನಿಲುಕಲಾರದ ವಸ್ತುವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯಿಂದ ವಿಮುಖನಾಗಬಯಸುವ ಮಾನವನನ್ನು ವೈರಾಗ್ಯಪರನಾಗಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ (ಪ್ರಾಕೃತಿಕ) ಆಕರ್ಷಣೆಗಳು ತಮ್ಮತ್ತ ಹೇಗೆ ಸೆಳೆಯಬಲ್ಲವು ವೈರಾಗ್ಯ ಹೊಂದದ ಅಥವಾ ಹೊಂದಲೆಳಸುವ ಮನಸ್ಸು ಲೌಕಿಕಾಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಲಾರದೆ, ಬಂದರೂ ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದೆ ಪರಿತಪಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ.

ನಶ್ವರವಾದಕ್ಕೂ (ಜೈನ ತತ್ವ) ಮತ್ತು ಚೇತನವಾದಕ್ಕೂ (ವಚನ ತತ್ವ) ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಇಹ ನಶ್ವರ ಎಂದು ಜೀವನ ವಿಮುಖತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಜೈನಧರ್ಮ, ಸರ್ವಸಂಗ ಪರಿತ್ಯಾಗಿಯಾಗಿ, ದೇಹದಂಡನೆ, ಸ್ವಹಿಂಸೆಯಿಂದ ವೈರಾಗ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದಾಗಲೇ ಮೋಕ್ಷ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ನಶ್ವರವಾದವನ್ನು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಗೃಹಸ್ಥನಾಗಿಯೇ, ಜೀವನದ ಸುಖ, ಆಸಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದೇ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಚನಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನ ತ್ಯಾಜ್ಯವಲ್ಲ, ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಸಂಸಾರದಿಂದ ವಿಮುಖರಾಗದೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ, ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡುವುದು. ಜೈನತತ್ವ (ನಶ್ವರವಾದ) ಹಾಗೂ ವಚನತತ್ವ (ಚೇತನವಾದ)ಕ್ಕೂ ಇರುವ ಅಂತರ, ಎರಡು ಭಿನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ನಲುವುಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ.

ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಶ್ವರವಾದ

ಸನ್ಯಸನ ವಿಧಿಯಿಂದ ಮುಡುಪಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕೆಲವು ಸ್ಮಾರಕಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವುಗಳನ್ನು 'ನಿಸಿದಿಗಲ್ಲು'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಸಲ್ಲೇಖನ ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿವಿಧಿಯಿಂದ ಅನೇಕ ಜೈನಮುನಿಗಳೂ ಅವರಿಂದ ಸ್ಪೂರ್ತಿಗೊಂಡ ಶ್ರಾವಕ ಶ್ರಾವಕಿಯರೂ ಇಹವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅರಸರು, ಸಾಮಾನ್ಯರೂ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮಡಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ – ಗಂಗರಾಜನೊಳಂಬ ಕುಲಾಂತಕ ತನ್ನ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳ ನಂತರ ಒಂದು ವರ್ಷ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಮೂರುದಿನ 'ನೋಂತು'– ಎಂದರೆ ವ್ರತಧಾರಿಯಾಗಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೫೯: ೯೭೪) ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಇಂದ್ರನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೮೨ರಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನವ್ರತ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೧೬೩) ಜೈನರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮಗಳಿಂದ ಮುಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷರಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಮಾತ್ರ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ಪುರುಷಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿದಂತಿದೆ. ನಾಣಬ್ಬೆ ಕಂತಿಯರ ಶಿಷ್ಯೆ, ಪಡಿಯರ ದೋರಪಯ್ಯನ ಹಿರಿಯ ಹೆಂಡತಿ

ಪಾಂಬಬ್ಬೆ "ತಲೆವಜೆದು" ಮೂವತ್ತು ವರ್ಷ ತಪಸ್ಸುಮಾಡಿ, ಕೊನೆಗೆ ವ್ರತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಳು ಎಂದು ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಎಕ. VI, ಕಡೂರು. ೧; ೯೭೧). ಬೊಪ್ಪವ್ವಿ, ಹೊಯ್ಸಳರ ಭಂಡಾರಿ ಚಂದಿಮಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಈಕೆ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ದೇಹ ತ್ಯಜಿಸುತ್ತಾಳೆ (ಎಕ. VIII, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ. ೧೯೦). ಚಾಮುಂಡ ವಣಿಜನ ಪ್ರಿಯಸ್ತ್ರೀಯಾದ ದೇಮತಿಯು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಹಾರ, ಅಭಯ, ಭೈಷಜ ಮತ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ದಾನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಸಮಾಧಿಕ್ರಿಯೆಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಯೆಂಬಂತೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಳು. ಕಲಿಯನ್ನು ಗೆದ್ದು ಇವಳು ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟಳು. ಈ ಸ್ಮಾರಕವು ದೇಮತಿದೇವಿಯ ವಿಜಯಸ್ತಂಭವೂ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೧೫೮; ೧೧೨೦). ವ್ಯಾಪಾರಿ ಮಲ್ಲಶೆಟ್ಟಿಯ ಶಾಸನವು (ಎಕ.2 , ಶ್ರವಣ ೧೫೯, ೧೧೩೦) ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ರಾಣಿ ಶಾಂತಲೆಯ ತಾಯಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆಯು 'ಶಾಂತಲೆಯು ದೇವಗತಿಗೆ ಹೋದಳು. ನಾನಿನ್ನು ಇರಲಾರೆ' ಎಂದು ವೈರಾಗ್ಯ ತಾಳಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿ 'ದುರ್ಧರ ಸನ್ಯಾಸ' ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಮಡಿದ ವಿಷಯವು ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ. ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆಯು ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಅರೆಮುಚ್ಚಿ, ಮುನಿಗಳು ಓದುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಚ ಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳ ಸ್ತೋತ್ರ, ಅವಳ ಜಿನಧ್ಯಾನ, ಬಂಧುಜನರನ್ನು ಮನಸಾರೆ ತೊರೆದು ಸನ್ಯಸನವನ್ನಂಗೀಕರಿಸಿ, ಅವಳು ಒಂದು ತಿಂಗಳು ಉಪವಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಲ್ಲೇಖನಧಾರಿಯಾದದ್ದನ್ನು ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ನಿಷ್ಠಾವಂತರನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಧಾತ್ರಿ ಹೊಗಳಿತು (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೧೭೬; ೧೧೨೩).

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦ ರಲ್ಲಿ, ಸತ್ಯವೆಗ್ಗಡೆ ಎಂಬಾತ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತನೆಂದು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಹೆಂಡಿರಿಬ್ಬರೂ ಸನ್ಯಸನ ವಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ಮೈಆರಿ. ೧೯೪೩, ಪು. ೧೧೫೦). ತಮ್ಮ ಆಪ್ತರು ಸತ್ತಾಗ ಜೀವನದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೇ ವೈರಾಗ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದವರು ಈ ವ್ರತವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೪ರ ಕರಡಾಳಿನ ಒಂದು ಶಾಸನ ಹರ್ಯಲೆ ಎಂಬುವಳ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಜಿನಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ತನ್ನ ಅವಸಾನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಕರೆದು 'ಬೂವನಾಯಕಕೆಮ್ಮಗೆನ್ನ ಕನಸಿನೊಳಪ್ಪಡಂನೆನೆಯದಿರ್ನ್ನೆನೆ ಸಾಶ್ವತಮಪ್ಪಧರ್ಮ್ಮಮಂ" ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದಳಂತೆ. ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಅವಸಾನ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ನೋವು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದ ಮಗನನ್ನು ಕಂಡ ತಾಯಿ, ತನಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದನ್ನು ನೆನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಆನಂತರ ಅವಳು ,ಮನೆಯ ಹಿರಿಯಳಾಗಿ ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಅಂತಕರಣ ಅವಳದು. ತನ್ನ ಮೈದುನನಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಮನ ನೋಯುವಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ತಿಳಿ ಹೇಳಿ, ಜೀವನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಸಮಾಧಿವಿಧಿಯಿಂದ ಇಂದ್ರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಎಕ. XII ತಿಪಟೂರು. ೯೩; ೧೧೭೪?). ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಲುವಾಗಿ ಒಂದಿಷ್ಟು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವುಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ನಿಷಿದಿ ಶಾಸನಗಳು ದೊರಕಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸತಜ್ಞರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡೋಣ.

The largest number is found in the Hassan Dt. and next largest in the Shimoga Dt. In the Hassan region not less than one hundred

and three nisidhis are found, of which about a hundred are located in Sravana Belgola itself. No other centre compares with this centre in Karnataka. Next in the order is Probably Koppal in the Raichur Dt. The published records of this town have helped us to know that atleast twenty -two nisidhis were erected in this place. There is no doubt that these two were undoubtedly the greatest Jaina centres of Karnataka. Though not less than fifty two nisidhis have been discovered in the shimoga Dt., they are not concentrated in any centre; of these here Avali and Humcha appear to have been considered holy by the Jains (S. Settar and Ravi K. Korisetter: 1982: 292).

ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೂ ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರಣಗಳನ್ನೇನು ಅವು ನಿರೂಪಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಿದ್ದ ಜೈನತತ್ವವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಕಾಗೇನಲ್ಲ. ನಿಷದಿಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಪರಿವಾರದವರ ಶಾಸನಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಸಾಮಾನ್ಯರು ಕೈಗೊಂಡ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ಬಗ್ಗೆ ದಾಖಲೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದೊರೆಯದೇ ಹೋಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಆರ್ಥಿಕ ತೊಂದರೆಯೊ ಮತ್ತಿನ್ನಾವುದೊ ಕಾರಣವು ಇಲ್ಲದೇಯಿಲ್ಲ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗಂಗರ ಮಾರಸಿಂಹ ಹಾಗೂ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಇಂದ್ರರು ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವರುಗಳು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುತ್ತಿದ್ದ ತೀವ್ರಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಯುದ್ಧದ ಸಾವಿಗಿಂತ-ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಯ ಸಾವು ಮೇಲೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಬಹಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೇಹಬಲಿಯನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾದ ಹಾಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ರಾಜಪರಿವಾರದವರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ರಾಜರು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದಾಗ ಅವರ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಆಪ್ತರ ಅಗಲಿಕೆಯ ದುಃಖವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೇ ಕೈಗೊಂಡ ವಿಧಾನ ಇದಾಗಿದೆ. 'ಈ ನಿಷದಿ ಶಾಸನಗಳ ಹೆಚ್ಚಳವು ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ೧೨, ೧೩ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಹೆಚ್ಚಳವು ಇನ್ನೂ ಅಧಿಕಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯರೂ ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ, ಅಂದರೆ ಸೆಟ್ಟಿ, ಗಾವುಂಡರ ಕುಟುಂಬಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರಕುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (ಅದೇ: ೨೯೦). ಮಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ದುಃಖವನ್ನು ನೀಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆ, ಗಂಡನ ಸಾವಿನ ದುಃಖವನ್ನು ಭರಿಸಲಾಗದೆ, ಒಡೆಯನಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಬಾಳೆಯಿಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಹತಾಶೆ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಅತ್ತೆಗಾಗಿ ಸೊಸೆ (ಎಕ. XII, ಗುಬ್ಬಿ ೫; ೧೨೦೦). ತಂದೆಗಾಗಿ ಮಗ (ಎಕ. XII ೭; ೧೨೦೦) ಇವರ ಪಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಸಲ್ಲೇಖನಹೊಂದಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ನಶ್ವರತೆ

ಜೈನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಪುಣ್ಯ ಅಥವಾ ಪಾಪಕರ್ಮದ ಫಲವನ್ನು ಸ್ವತಃ ತಾನೇ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂದಿನ ಅವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಕರ್ಮ ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಮಾಧಾನ ನೀಡಿ ಅಂತೆಯೇ ಇವತ್ತಿನ ಕರ್ಮದಿಂದ ಮುಂದಿನ ಗತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ತಾರ್ಕಿಕ ಭರವಸೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜೈನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭವಾವಳಿಯ

ನಿರೂಪಣೆಯು ಒಂದು ತಂತ್ರವೇ ಆಗಿ ರೂಪತಳೆದಿದೆ. ಜೈನರಲ್ಲಿ ವಿಧಿ, ದೈವ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕರ್ಮತತ್ವವೇ ಪ್ರಧಾನ ಭೂಮಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಪಾಪ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯಗಳನ್ನು ತಪಸ್ಸಿನಿಂದ ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಸದ್ಗತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯು ಕಥೆಯ ಒಂದೊಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕು ಬಹು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವೆಂದರೆ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತೊರೆದು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.

೨.೧.೨ ವಚನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚೇತನವಾದ

ಸಂಸಾರ ಅಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು, ಇದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಎಂದೂ ತಳೆಯಲಿಲ್ಲ. ನಶ್ವರವಾದುದನ್ನೇ ಜೀವನದ ಉನ್ನತಿಗೆ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲದ ಈ ಸಂಸಾರದಿಂದಲೇ ಶಾಶ್ವತವಾದುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಎಂದಿಗೆ ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೇನೊ ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದರು. ಅಂದರೆ ಸಂಸಾರ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗದೆ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡುತ್ತಾ, ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಮೀರಿ ಅನುಭಾವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡವರು. ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನೇ ಅರಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ, ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಪರ್ವತಕ್ಕೋ, ನಿರ್ಜನಪ್ರದೇಶಕ್ಕೋ ಹೋಗದೆ ಜಪ, ತಪಗಳನ್ನು ದೂರವಿಡುವ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ಪ್ರಪಂಚದ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ವಿಷಯಸುಖಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸು ಒಮ್ಮೆಲೇ ಬಿಡುಗಡೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲಾರದು. ಇಂದ್ರಿಯಗಳೂ ತಮ್ಮ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳ ಅತೃಪ್ತಿ ಹೆಚ್ಚುವುದರಿಂದ, ಅತಿಯಾಗಿ ವ್ಯರ್ಥಗೊಳಿಸಿದರೆ ಏಕಾಗ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡವರು. ಅಸಹಜವಾದ ಮನೋನಿಗ್ರಹವನ್ನು ಶರಣರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

> ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹವ ಮಾಡಿದರೆ ಹೊಂದುವುವು ದೋಷಂಗಳು.
> ಮುಂದೆ ಬಂದು ಕಾಡುವುದು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಂಗಳು;
> ಸತಿಪತಿ ರತಿ ಸುಖವ ಬಿಟ್ಟರೆ ಸಿರಿಯಾಳ ಚಂಗಳೆಯರು?
> ಸತಿಪತಿ ರತಿ ಸುಖ ಭೋಗೋಪಭೋಗ ವಿಳಾಸವ
> ಬಿಟ್ಟನೆ ಸಿಂಧು ಬಲ್ಲಾಳನು?
> ನಿಮ್ಮ ಮುಟ್ಟಿ ಪರಧನ ಪರಸತಿಯರಿಗೆಳಸಿದರೆ
> ನಿಮ್ಮ ಚರಣಕ್ಕೆ ದೂರ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ.(ಬ.ಷ.ವ.೬೪೧)

'ಸಂಸಾರ' ಎನ್ನುವ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ೧. ಕುಟುಂಬ ೨. ಲೌಕಿಕ ಜೀವನ. ವಚನಕಾರರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ ಈ ಜೀವನದ ನೇತ್ಯರ್ಥಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅನ್ವೇಷಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಈ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವತಃ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಪೂರ್ಣ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸದುಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯವು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತ ಬಸವಣ್ಣನ ನಿಲುವು ನಿಶ್ಚಿತರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬದುಕುವ ನಿಶ್ಚಯವು ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಅಸಹಜವಾದ ಮನೋನಿಗ್ರಹವು ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗಾದರೆ ಲೌಕಿಕ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಮಾನವನ ಪಾತ್ರ ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ನಿಮ್ಮ ಮುಟ್ಟಿ

ಪರಧನ ಪರಸತಿಯರಿಗೆಳಸಿದರೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಆ ಭೋಗೋಪಭೋಗಗಳ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ 'ಭಕ್ತನ ಮನ ಹೆಣ್ಣಿನೊಳಗಾದರೆ ವಿವಾಹವಾಗಿ ಕೂಡುವುದು. ಭಕ್ತನ ಮನ ಮಣ್ಣಿನೊಳಗಾದರೆ ಕಂಡು ಆಲಯವ ಮಾಡುವುದು' ಎಂದು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ಈ ವಚನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ವಿಷಯಲಂಪಟತನಕ್ಕಿಳಿಯದೆ ಸಂಯಮಶೀಲವಾದ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನ ಪವಿತ್ರವಾದುದು, ಉದಾತ್ತವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿಷಯಲೋಲುಪರಾಗಿದ್ದರೂ ಪರವಾಗಿಲ್ಲ ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮೋಕ್ಷಗಾಮಿಯಾಗಬಹುದೆಂಬ ಜೈನತತ್ವಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ವಚನಕಾರರ ನಿಲುವು ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಕೊಟ್ಟಂತಹ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಹಾಗೂ ಆದರಣೀಯವಾದಂತಹ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೊಸ ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣವಾದಂತಹ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನೇ (ಮಾಯೆಯೆಂದೂ, ತಮ್ಮ ಸಾಧನೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯೆಂದೂ) ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. 'ಶಿವಭಕ್ತಿಯುಳ್ಳವಂಗೆ ಕಾಮಬೇಕು, ಕ್ರೋಧಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ 'ಕಾಮಬೇಡ ಪರಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ, ಕ್ರೋಧ ಬೇಡ ಗುರುವಿನಲ್ಲಿ' ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.

ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕು. ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಇಂತಹ ಪರಿವರ್ತನೆಯಿಂದ ಆತನ ಜೀವಿತದ ಗುರಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರತ್ತ ಶರಣರು ಗಮನಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಂತಹ ವೈರಾಗ್ಯ, ಪರ–ಅಧೀನತೆ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರತ್ವದ ಅತಿಯಾದ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪೂರ್ವನಿಶ್ಚಿತವಾದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೂ ಹೇರಿಕೊಂಡಾಗ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸುವಂಥ ಅಧೀನಗೊಳಿಸುವಂಥ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ, ಜಡ ವಾತಾವರಣವೊಂದು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಎಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಾವರ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೇ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಬಯಕೆಗಳ ಎಲ್ಲ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಇಂಥ ಜಡಗೊಂಡ ವಾತಾವರಣವು ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.ಸುಖ ಬಂದರೆ ಪುಣ್ಯದ ಫಲವೆನ್ನೆನುದುಃಖ ಬಂದರೆ ಪಾಪದ ಫಲವೆನ್ನೆನುನೀ ಮಾಡಿದೊಡಾಯಿತ್ತೆಂದೆನ್ನೆನುಕರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ತುವೆ ಕಡೆಯೆಂದೆನ್ನೆನುಉದಾಸೀನವಿಡಿದು ಶರಣೆನ್ನೆನುಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನೀ ಮಾಡಿದುಪದೇಶವು ಎನಗೀ ಪರಿಯಲಿಸಂಸಾರವ ಸವೆಯೆ ಬಳಸುವೆನು.(ಬ.ಷ.ವ.೬೯೭)

'ಸಂಸಾರ'ವೆನ್ನುವುದು ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು, ಮರುಹುಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪುಣ್ಯ, ಪಾಪ, ಕರ್ಮ, ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ ಇವುಗಳು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಪದಗಳನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ವಚನ ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೆ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಹೊಸ, ಆರೋಗ್ಯಪೂರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. 'ಸಂಸಾರವ ಸವೆಯೆ ಬಳಸುವೆನು' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಸಾರ ಸಾರದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇಂಚುಬಿಡದೆ ಹೀರುವೆನೆನ್ನುವ ಜೀವನದ ಬಗೆಗಿನ ದೃಢೀಕರಣದ ರೀತಿಯು ಸಂಸಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ತೀವ್ರ

ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆ ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತನ್ನ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾಳೆ:

ಹಾವಿನ ಹಲ್ಲು ಕಳೆದು ಹಾವನಾಡಿಸಬಲ್ಲಡೆ
ಹಾವಿನ ಸಂಗವೆ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯಾ!
ಕಾಯದ ಸಂಗವ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲಡೆ
ಕಾಯದ ಸಂಗವೆ ಲೇಸು ಕಂಡಯ್ಯಾ!
ತಾಯಿ ರಕ್ಕಸಿಯಾದಂತೆ ಕಾಯವಿಕಾರವು!
ಚೆನ್ನ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ,
ನೀನೊಲಿದವರು ಕಾಯಗೊಂಡಿದ್ದರೆನಬೇಡ. (ಶಿ.ಶ.ವ. ೧೦೦)

ಸಂಸಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹೇಳುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ದೇಹದ ವಿಕಾರದ ಬಗೆಗೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಧೋರಣೆಯೊಂದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಕಾಯವಿಕಾರವು ಇಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಹಾಗೂ ದೇಹದ ವಿಕಾರತೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಯದವಿಕಾರತೆಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಧಃಪತನವನ್ನು ಹಾಗೂ ಲೌಕಿಕವು ಹಿಡಿದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೊಲಿದವರು' ಇಂಥ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬಲ್ಲರು ಎನ್ನುವ ವಿವರಣೆಯು ಇಲ್ಲಿದೆ. ಲೌಕಿಕದ ಈ ಕಾಯದ ವಿಕಾರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಉನ್ನತಿಗೇರಿಸಬೇಕೆನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆಯಲ್ಲದೆ ಲೌಕಿಕವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಳಕಳಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಬಸವಣ್ಣ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಾವರ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಹಾಗೂ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಂತಹವು ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ನೈತಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು. ನೈತಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಅಂದಾಕ್ಷಣ ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಿಲ್ಲ ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಆಲೋಚಿಸಿ ನಿರ್ಧರಿಸಿ ನಂತರ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸರಳಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳೂ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಚೋದನೆಗಳೂ ಮಿಳಿತಗೊಂಡು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿಗೆ ಒಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶುದ್ಧ ಅಶುದ್ಧತೆಗೆ ಕೊಡುವ ಒತ್ತು, ಬಸವಣ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ವ್ಯಕಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದಂತಹ 'ಪ್ರಳಯದ ಕಸ' ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದಂತಹದು. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯುವ ತಿಳಿಯುವ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಇದು ಅಡ್ಡಿಯಾದಂತಹದು. ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ 'ದೋಷರಾಶಿ'ಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ 'ಸುಳಿದೆಗೆದು' ಬೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅವಶ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಸವಣ್ಣ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಜನಕ್ಕೂ ಹೇಳಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರೀತಿ ಹಾಗೂ ಈ ಜೀವನವನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ಇರಿಸಿನೋಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇವು ಸಂಸಾರ ತ್ಯಾಜ್ಯವಲ್ಲ, ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲೂ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಂತಹ ನೈತಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಚನ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ:ತನುವ ತೋಂಟವ ಮಾಡಿ, ಮನವ ಗುದ್ದಲಿ ಮಾಡಿ,ಅಗೆದು ಕಳೆದೆನಯ್ಯಾ; ಭ್ರಾಂತಿನ ಬೇರ ಒಡೆದು, ಸಂಸಾರದ ಹೆಂಟೆಯ ಬಡಿದು, ಬಿತ್ತಿದೆನಯ್ಯಾ ಬ್ರಹ್ಮಬೀಜವಅಖಂಡ ಮಂಡಲವೆಂಬ ಭಾವಿ, ಪವನವೇ

ರಾಟಾಳಆವಾಗಲೂ ಈ ತೋಂಟದಲಿ ಜಾಗರವಿದ್ದುಸಸಿಯ ಸಲಹಿದೆನು ಕಾಣಾ ಗುಹೇಶ್ವರಾ.(ಅ.ಪ್ರ.ವ.೧೧೭೭)

ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಈ ವಚನ ಮನುಷ್ಯನಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ. ಈ ದೇಹವೇ ಒಂದು ತೋಟ, ಮನವೇ ಗುದ್ದಲಿ, ಆ ಗುದ್ದಲಿಯಿಂದ (ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ನಿಷ್ಕಲ್ಮಶಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು) ದೇಹವನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸಿ; ಗುದ್ದಲಿಯಿಂದ ದೇಹವೆಂಬ ತೋಟವನ್ನು ಉತ್ತು, ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಹೆಂಟೆಯನ್ನು ಭ್ರಾಂತಿಯೆಂಬ ಬೇರನ್ನು ಒಡೆದು ಕಡಿದು, ನೆಲವನ್ನು ಸಮಗೊಳಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಬೀಜವನ್ನು ಬಿತ್ತಿದೆ. ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನೆಯೆಂಬ ನೀರು ಹಾಕಿ ಬೆಳೆಸಿದೆ. ಈ ಬೆಳೆವ ಸಸಿಯನ್ನು ಪಂಚೇಂದ್ರಿಯಗಳು ತಿಂದು ಹಾಕಲು ಹಾತೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವು ಲೌಕಿಕ ಸುಖದಲ್ಲಿಯೇ ಮಗ್ನವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಸಮತೆ, ಸೈರಣೆಯೆಂಬ ಬೇಲಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ, ಯಾವಾಗಲೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಅವು ಒಳಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಸಸಿಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡದಂತೆ 'ತೋಂಟದಲಿ ಆವಾಗಲೂ ಜಾಗರವಿದ್ದು ಸಸಿಯ ಸಲಹಿದೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು. ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮತೆ, ಸೈರಣೆಯಿಂದ ಇರಬೇಕಾದುದನ್ನೂ ಇಂತಹವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಈ ವಚನ.

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಸಂಸಾರದ ಬಗೆಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. ಅದು ಎಂದಿಗೆ ಈ ಸಂಸಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡೇನು ಎನ್ನುವ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿರಬಹುದು -ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದೆನಯ್ಯ' (ಬ.ಷ.ವ-೧೩), 'ತುಪ್ಪದ ಸವಿಗೆ ಅಲಗ ನೆಕ್ಕುವ ಸೊಣಗನಂತೆ ಎನ್ನ' ಬಾಳುವೆ! ಸಂಸಾರಸಂಗವ ಬಿಡದು ನೋಡೆನ್ನ ಮನವು' (ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೩೫), 'ಕಪ್ಪೆ ಸರ್ಪನ ನೆಳಲಲ್ಲಿಪ್ಪಂತೆನಗಾಯಿತ್ತಯ್ಯ! ಸಂಸಾರ ವ್ಯಥಾ ಹೋಯಿತ್ತಲ್ಲಾ! (ಬ.ಷ.ವ.೧೧), 'ಇಂದಿಗೆಂತು ನಾಳಿಗೆಂತು ಎಂದು ಬೆಂದೊಡಲ ಹೊರೆಯ ಹೊಯಿತ್ತೆನ್ನ ಸಂಸಾರ! (ಬ.ಷ.ವ.೧೭) ಆದರೆ ಇಲ್ಲೆ ಇದ್ದು ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಯತ್ನಮಾಡಿದರು. 'ಹುಟ್ಟೆಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಇಳಿಯಬಿಟ್ಟಡೆ' ಎನ್ನುವ ವಚನವೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿವನು ಬದುಕುವ ದಾರಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಾಗೂ ಇದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಬದುಕುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿದರು. ಅದು ಸಂಸಾರವನ್ನು ಒಟ್ಟು ಹೋಗದೆ, ಸಂಸಾರದಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದು. ಲೌಕಿಕವನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಇದಾಗಿದೆ.

೨.೨ ಸ್ಥಾವರ – ಜಂಗಮ

ದೇವಾಲಯಗಳು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಉಲ್ಲೇಖ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಮೇಲುವರ್ಗದ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ದೇವರು ಎನ್ನುವವನು ಸಾಮಾನ್ಯನಗೆ ನಲುಕಲಾರದ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದಾಗಿ ಚಲನಶೀಲವಲ್ಲದ ವಿಗ್ರಹಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ ಆ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ 'ಜಂಗಮ'ರನ್ನು ತಂದರು, ನಂತರವೂ ದೇವಸ್ಥಾನದ ನಿರ್ಮಾಣ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ವಚನಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಲುಪಲಿಲ್ಲವೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನು? ಎಂಬುದರತ್ತ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಹರಿಸೋಣ.

ದೇವಾಲಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬಗೆಗಳು

ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಉತ್ಸಾಹಗಳನ್ನು ಶಾಸನ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಿಡುವ ದಾನದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಬಹುಪಾಲು ಶಾಸನಗಳು ದಾಖಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿಯ ಜನರು, ಹಲವು ಗ್ರಾಮಗಳು ಸೇರಿ ಅದಕ್ಕೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಕೇಂದ್ರಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಜೀವನದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದ್ದ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣವು ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅಡಿಗೆಯವರು, ದೇವಸ್ಥಾನದ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆವಣಿಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರಾದ ತ್ರಿಭುವನ ಕರ್ತಾರದೇವರು ಐವತ್ತು ದೇಗುಲವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದಂತೆ ಶಾಸನವೊಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಎಕ. X ಮುಳಬಾಗಿಲು. ೬೫; ೯೩೧). ಬಹುಶಃ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ದೊಡ್ಡದು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಳಕಾಲ್ಮೂರಿನ ಲಿಂಗಸಿವಜೀಯನು ಭಿಕ್ಷಾವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಹಣವನ್ನು ಗಳಿಸಿ, ಜಟಿಂಗ ರಾಮೇಶ್ವರದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ರಾಮೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೆಡವಿಸಿ, ಅದನ್ನು ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಕಳಶವನ್ನು ಇಡಿಸಿದನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ(ಎಕ XI, ಮೊಳಕಾಲಮೂರು ೨೭; ೯೬೨). ಬಸವಚಾರಿ ಸಂಸಾರಭೀತನಾಗಿ ಕೆರೆಗಳನ್ನು, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ, ತಪಸ್ವಿಯಾಗಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಿದ (ಎಕ 2. ಶ್ರವಣ. ೫೫೨; ೧೧೪೦). ನ್ಯಾಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧನಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಆ ಧನವನ್ನು ದಾನಮಾಡಬೇಕು, ಇಲ್ಲ ಅದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಬಳಸದಿದ್ದರೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಅನ್ಯರು ಅಪಹರಿಸಿ ಬಿಡಬಹುದು. ಆಯಿಕಜೀಯ ಮಹಾಸಂಸಾರಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ, ಮೋಕ್ಷಾಪೇಕ್ಷಿಯಾಗಿ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ಒಂದು ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಎಕ. VI, ಕಡೂರು. ೧೦೪; ಸು. ೧೧೪೧). ಆದರೆ ಹಬ್ಬೆಯನಾಯಕನಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯೇ ಬೇರೆ. ಸಂಪತ್ತುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪುಣ್ಯವೇ ಮೊದಲು, ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಈಶ್ವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೇ ಮೊತ್ತಮೊದಲು' ಎಂದರಿತು ದೇವಾಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ (ಕೆಇ. I, ಸಿರಸಿಂಗಿ, ೨೫; ೧೧೮೯) ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳಿವು ನಂತರ ಈ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬದಲಾಗಿ ದೇವಾಲಯಗಳು ವ್ಯಾಪಾರಿಕರಣಗೊಂಡವು.

ಶಾಸನಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಎಂಭತ್ನಾಲ್ಕು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವತ್ತೆಂಟು, ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾಲ್ವತ್ಮೂರು, ಬರೇ ಶಿವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇದೇ ರೀತಿ ಇದ್ದುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ (ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯ ೧೯೫೫: ೪೧)ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಶೈವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ಅರಸರ ಆಶ್ರಯ ಹಾಗೂ ಉನ್ನತ ವರ್ಗದವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡವರಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ದೇವಾಲಯಗಳು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಠಾಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಿದ್ದ ಶೈವರುಗಳಿಂದ ದೇವಸ್ಥಾನದ ನಿರ್ಮಾಣವು ತನ್ನ ನಿಜವಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಭಕ್ತಿಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ, ಅಹಂಕಾರಕ್ಕೆ ಸಾಧನವಾದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಜಡಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗುವುದು). ಶಿವಶರಣರು ಇಂತಹ ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು, ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. "ಆದರೂ ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಮೂಲತಃ ವಚನಕಾರರು ದೇವಸ್ಥಾನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೂ ಹಲವಾರು ವಚನಕಾರರ ಅಂಕಿತಗಳು ಹಲವಾರು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಶಿವಲಿಂಗಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ ಪೂಜೆಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಅವರು ಮನಃಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೇ ಎನ್ನುವುದು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ" (ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೬೬:೫೪).

ಶಿವಶರಣರ ಸ್ಥಳಗಳು ಊರ ಹೊರಗಡೆಯಿದ್ದು, ಕೆರೆ ಅಥವಾ ಹೊಂಡ, ಅದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಶಿವಾಲಯ, ಕಲ್ಲು ಕಂಬಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿದ ಮಂಟಪದ ಮೇಲಿಂದ ಹೋಗಲು ದಾರಿ- ಇದುವೇ ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಸೇತುವೆ- ಇವೇ ಲಕ್ಷಣವುಳ್ಳವುಗಳಾಗಿವೆ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರೆಂದೂ, ವಚನಕಾರರೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರನು ತನ್ನದೆಯಾದ ಶಿವಲಿಂಗದ ಹೆಸರಿನ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರ ಇಂಗಿತವಾದರೂ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಲಾಕುಳ ಗುರುಗಳಲ್ಲದ ಅನ್ಯ ಜಾತಿಯವರು ವಿರಕ್ತರಾಗಿ, ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇರುತ್ತಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಉಳಿದ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಮಠ ಮಾನ್ಯದ ಅಧಿಕಾರ ಮಾತ್ರ ಲಾಕುಳ ಗುರುಗಳಿಗೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ರಾಜಗುರು, ಮಂಡಳಾಚಾರ್ಯ, ಕಂಪಣಾಚಾರ್ಯರು, ಮೂಲ ದೇವಸ್ಥಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಪ್ರತಿಬದ್ಧ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಮಠಗಳು, ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರ ತಳವೃತ್ತಿಯ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆ; ಈ ಅನ್ಯಜಾತಿಯವರು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರವೂ ಇಲ್ಲದೆ ವಿರಕ್ತರಾಗಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬೇರೆ ಎಂದು ಶಾಸನಗಳಿಂದಲೂ, ಕಟ್ಟಡಗಳಿಂದಲೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ (ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯ ೧೯೫೫:೪೧).

ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಇತರ ವಚನಕಾರ ನಡವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಟುವಾಗಿಯೇ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು ಸ್ವಲ್ಪ ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ದೇವಾಲಯದಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ, ಸ್ಥಾಪಿತಲಿಂಗ ಪೂಜೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕಾರ, ವಿಧಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ಒಂದು ವಚನ-ಕಲ್ಲ ಮನೆಯ ಮಾಡಿ, ಕಲ್ಲ ದೇವರ ಮಾಡಿ, ಆ ಕಲ್ಲು ಕಲ್ಲ ಮೇಲೆಕೆಡೆದರೆ ದೇವರೆತ್ತ ಹೋದರೋ? ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಾಡಿದವಂಗೆ ನಾಯಕ ನರಕ ಗುಹೇಶ್ವರ.(ಅ.ವ.ಚ.೨೧೨)

ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲೇ ದೇವರು ಇರುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ, ಆಡಂಬರಪೂರ್ಣ ಪೌರೋಹಿತ್ಯದಿಂದ ಮಾತ್ರ ದೈವದ ಅನುಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಪಾತ್ರರಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಿಂದ ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ರೂಪತಳೆದವು. ವಚನಾಂದೋಲನವು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯ ಆರಾಧನೆ, ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಂದು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ, ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಮುಖ್ಯವೆಂದು, ಈ ಲಿಂಗವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ಗುರುವೇ ಸಾಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ದೇವತಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸಲಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉಪಾಸಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯ ಹೇಳಿ ಪೂಜಾವಿಧಾನವನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿದರು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧನೆಯ ಹಾದಿಯನ್ನು ಒರೆಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಸಲುವಾಗಿ 'ಜಂಗಮ'ದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬದಲು 'ಜಂಗಮ'ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಯಿತು.

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿದಾಗ ಸ್ಥಾವರ – ಜಂಗಮಗಳ ಪರಿಮಿತ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿ, ಜೀವನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಪಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನ ವನವೆಲ್ಲ ನೀವೆ; ವನದೊಳಗಣ ದೇವತರುವೆಲ್ಲ ನೀವೆ; ತರುವಿನೊಳಗಾಡುವ ಮೃಗವೆಲ್ಲ ನೀವೆ....ಸರ್ವಭರಿತನಾಗಿ ಎನಗೆ ಮುಖದೋರಾ' ಎಂದು ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ ದೈವದ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಗೋಚರಿಸಬಲ್ಲನೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವು ಶಿವನಿಗೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ ಭವ್ಯತೆಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಶಿವನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಸ್ಥಾವರವನ್ನು, ಅದಕ್ಕಂಟಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಶುಷ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ 'ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು, ನಾನೇನು ಮಾಡಲಿ ಬಡವನಯ್ಯಾ....' ಎನ್ನುವ ವಚನದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿಯ 'ನಾನು' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅಪವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಬಸವಣ್ಣ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ 'ಜಂಗಮ'ವೆನ್ನುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಭಕ್ತನು ಬಡವನಾದ್ದರಿಂದ ಶಿವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಲಾರ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಈ ವಾಕ್ಯವು, ಶಿವಾಲಯ ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ಥಾವರತೆ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಿರಿತನ ಹಾಗೂ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ಥಾವರ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ವಚನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಬಹುದಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರೀಮಂತ–ಬಡವ ಇವೆರಡರ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಡವನ ಪರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾನವತೆಯ ಪರವಾದ ಇಂಥ ಆಯ್ಕೆಗಳು ಲೌಕಿಕದವು. ಈ ಲೋಕದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರಲು ಕಾರಣ ವಾಗಿರುವ ಮಾನವ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಪ್ರಯತ್ನಪಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಕ ಜೀವಂತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಚನವು ಬಯಸುತ್ತದೆ.

ಶಿವನು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಭಕ್ತನಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ರೀತಿ,ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಸಂಭವಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಾಲೇ ಕಂಬ, ದೇಹವೇ ದೇಗುಲ, ಶಿರವೇ ಹೊನ್ನ ಕಳಸವಯ್ಯ...' ಉಳ್ಳವರು ತಮ್ಮ ಆಡಂಬರವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಶಿವಾಲಯ'ವನ್ನು

ಕಟ್ಟುವುದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿ ಶುಷ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರೆ, ಶರಣರು ತಮ್ಮನ್ನು ಶಿವನಿಗೆ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ದೇಹದ ಆಲಯವು ಕಟ್ಟುವ ರೀತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕೋನ್ನತಿಯನ್ನು ಏರಿದ್ದರ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀಮಂತನ ಆಲಯ ಕಲ್ಲು ಕಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಹೋದರೆ, ಭಕ್ತನ ದೇಹದ ಆಲಯವು ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾಡಲ್ಪಟ್ಟ ಶಿವಾಲಯ ಸ್ಥಾವರದ್ದೇ ಆಗಿ ಒಂದೇ ಕಡೆ ನಿಂತು ಜೀರ್ಣಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಜಡಸ್ವರೂಪಿಯಾದರೆ, ಕಾಲೇ ಕಂಬವಾದ ದೇಹದ ಆಲಯವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಅರಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದ ದೇಹದ ಆಲಯವು ಅರಿವಿನ ವಿಕಾಸದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಚಯನಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಉಳ್ಳವರ ಸಂಪತ್ತಿನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕೇತವಾದ 'ಹೊನ್ನ ಕಳಸ'ವು ಬಡವನಾದ ಭಕ್ತನಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಗಹನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು (ಅರಿವಿನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು) ತುಂಬಿಕೊಂಡ 'ಶಿರ'ಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗುಣಗಳ ದ್ವಂದ್ವಗಳು 'ಸ್ಥಾವರದ ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದಂತಹ ಪ್ರತಿರೋಧವೇ ಆಗಿವೆ. ದೇಹ ಮನಸ್ಸುಗಳ ನಿಷ್ಕಪಟತೆ, ಪರಿಶುದ್ಧತೆ ಜಂಗಮತ್ವ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಭಾವನೆಗಳು, ಇವು 'ಸ್ಥಾವರ' ರೂಪಿಸಿದ ಆಚರಣೆಯ ಜಡತ್ವದ ಭಾವಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಂಥವು. ಪರಸ್ಪರ ಎರಡು ವಿರೋಧಿಯಾದ ವಿಷಯಗಳು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಜಡವಾದ, ಸಂವೇದನಾರಹಿತವಾದ ವಸ್ತು ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ (ಸ್ಥಾವರ). ಇನ್ನೊಂದು ಜೀವಪರವಾದ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ (ಜಂಗಮ).

'ಸ್ಥಾವರಕ್ಕಳಿವುಂಟು ಜಂಗಮಕ್ಕಳಿವಿಲ್ಲ' ಅಳಿದು ಹೋಗುವ ದೇವಾಲಯಗಳು ಶ್ರೀಮಂತರು ಮಾಡುವವರೆಗೂ ಅಂದರೆ ಅವರು ನಿರ್ಮಿಸುವವರೆಗೂ ಜೀರ್ಣಾವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಿರಿತನದ ಅಶಾಶ್ವತೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಭಕ್ತರ ದೇಹವೇ ಶಾಶ್ವತ' ದೇವಾಲಯವಾದಾಗ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಚಲನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂತಾಗಿ ಹೊಸ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಆಶಯದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ' ರೂಪತಳೆದಿದ್ದಾನೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದಲ್ಲಿ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ (ಭಕ್ತ) ಯ ನಡೆನುಡಿಯ ಶುದ್ಧತೆ, ಪಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ, ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುವ ಸಮಾಜದ ಹೊಸ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾವರವೆಲ್ಲವೂ ಜಂಗಮವಾಗುವ, ಚೈತನ್ಯಯುತವಾಗುವ ಅಂಶವು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಭಕ್ತರ ಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಹೊರಹೊಮ್ಮುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಅವರು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಪ್ರಮಾಣವಾಗಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಬಹುಪಾಲು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣಾವಿಧಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಸ್ಥಾವರವನ್ನು ಅದಕ್ಕಂಟಿಕೊಂಡ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯ ಶುಷ್ಕ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ವಚನಕಾರರು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದಲೂ 'ಬಡವ'ನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಗುಣಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿವನ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿತ್ವವನ್ನು, ಶಿವನ ಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂಥ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾಳಜಿ ಹಾಗೂ ಗಾಢವಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಆಚರಿಸಿದ್ದು, ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವರ ಅತ್ಯಂತ್ರ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಮತಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮತದ ವಿಚಾರಗಳು, ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಗಳ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಬೆಳೆದು ಬಂದ ಹಂತಗಳು – ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಂಭವೇ ದೇವತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗಿದ್ದುದು– ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸ ಪದರು ಪದರಾಗಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಶೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಈ ದೇವತಾ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಮಾರ್ಪಾಟಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಭೂಮಿಕೆ ಬದಲಾಗಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಮತಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ–ಮತ ಕಾಧಿ ಮಡಿಯುತ್ತದೆ, ಅಹಂಕಾರ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ವಾದ, ತಾನೇ ಸರಿ ಎಂಬ ಹಟ ಇದು ಮತದ ವಿಚಾರವಾಯಿತು. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ.

ಬೌದ್ಧ– ಜೈನರ ನಡುವೆ ತಾತ್ವಿಕ ಮಟ್ಟದ ವಾದ ವಿವಾದಗಳು ನಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶೈವ–ಜೈನರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ ತೀವ್ರಸ್ವರೂಪವನ್ನಾಗಿದೆ. ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ಇದರ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಜೈನಧರ್ಮದ ನಾಶವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಹರಿಹರರು ಭಿನ್ನರೇ? ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶೈವ–ವೈದಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಸಲಾಗಿದೆ– ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಕೌಳರು, ನಾಥರು, ಸಿದ್ಧರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೇವತೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದು. ಶಿಷ್ಟ– ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳು ಅಳವಟ್ಟ ವಿವರಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೌದು. ತಾವು ವಾಸಿಸುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರ ದೇವತೆಗಳೂ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಬೇಟೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನರು ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ವೀರದೇವತೆಯನ್ನೇ ಪೂಜಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು. ತಮ್ಮನ್ನು ಹಾಗೂ ತಾವು ಸಾಕಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಇಂತಹ ವೀರದೇವತೆಗಳು ಅವಶ್ಯವಾದುದಾಗಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಹಬ್ಬಗಳು ಮಾನವನ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮನಸ್ಸಿನ ಸ್ವರೂಪವು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುವ ಹಲವು ಸುಳುಹುಗಳು ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಹಾಗೂ ಅಧೀನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು (ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ) ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ದೇವಿಯರ ಪತಿಗಳು ಇಲ್ಲವೇ ಆಗಿರುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸೃಷ್ಟಿಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯೇ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಮಾತೃಮೂಲ ಕೌಟಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಿಪಂಥಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮತೀಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ಅವುಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು, ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ

ಭಾಗ–೧

೨.೧ ಬೌದ್ಧ –ಜೈನಧರ್ಮಗಳ ಸಂಘರ್ಷ

ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಾದದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಇಂತಹ ತಾತ್ವಿಕದ ತಿರುಳಿನ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಇದರ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಗಾಗಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ವಾದಗಳ ಮೂಲಕ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರುವಂತದ್ದಾಗಿದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಮಾಡಿ ಪ್ರಭಾವಗೊಳಿಸಿದನು ಗೋಪನಂದಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾ ಅವನನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಶಂಸಿಸಲಾಗಿದೆ– "ಸಾಂಖ್ಯ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚು; ಭೌತಿಕವಾದಿ, ಹಿಗ್ಗಿ ಹೆಮ್ಮೆ ಪಡಬೇಡ, ಬುದ್ಧಿವಂತ ಬೌದ್ಧತಲೆ ಮರೆಸಿಕೋ; ವೈಷ್ಣವ ಅಡಗು ಅಡಗು; ವಾಚಾಳಿಯಾದ ಚಾರ್ವಾಕ, ನಿನ್ನ ಮದವನ್ನಳಿಸುವೆನು. ಮದಗ ಜವಾದ ಗೋಪನಂದಿಯು ನಿಮ್ಮ ದರ್ಪವನ್ನು ಮುರಿಯದಿರುತ್ತಾನೆಯೆ?" ಷಟ್‌ತರ್ಕದ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ ದಿಗ್ಗಜವಾದ ಗೋಪನಂದಿಗಳು ಹರಿದಾಡಿದಾಗ ಜೈಮಿನಿ ಮರವಟ್ಟು ಹೋದನು. ವೈಶೇಷಿಖನು ಬರಿದೇ ತಲೆತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡನು. ಬೌದ್ಧನು ತಲೆಮರೆಸಿಕೊಂಡನು. ಅಕ್ಷಪಾದನು ಬಳೆತೊಟ್ಟುಕೊಂಡನು. ಲೋಕಾಯುತನು ಗರ್ವವನ್ನು ತೊರೆದನು. ಸಾಂಖ್ಯನು ಅಡಗಿದನು. ಗೋಪನಂದಿಗಳ ಜಯಭೇರಿಯ ನನಾದವು ದಿಗಂತವ್ಯಾಪಿಯಾಯಿತು. ಇವರು ಅನ್ಯವಾದಿಗಳ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಿದರು. ಮಹಾವಾದಿಗಳಿಗೆ ಭಯಂಕರರೆನಿಸಿದರು ಎಂದು ಶಾಸನ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ (ಎ.ಕ. 2, ಶ್ರವಣ.೭೯; ಸು.೧೧೦೦). ಹಾಗೆಯೆ ಪರಮತ ಖಂಡನೆಯ ಮುಖೇನ ತಮ್ಮ ಮತದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದಿರುವ ಈ ವೃತ್ತವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ಅಳಾಪಂಬೇಡನಯ್ಯಾಯಿಕ ನಿಜಮತಮಂ ನಚ್ಚದಿರ್ಸ್ಯಾಂಖ್ಯಮಣ್ವಾ
ಚಾಳತ್ವಂ ಸಲ್ಲ ಮೀಮಾಂಸಕ ತೊಡರದೆಲೆ ಬೌದ್ಧ ಪೋಪೋಗುವಾದಿ
ವ್ಯಾಳೇಭೋತ್ತುಂಗ ಕುಂಭಸ್ಥಳ ವಿದಳನ ಕಂಠೀರವಂ ಬಂದಪಂಶ್ರೀ
ಪಾಳತ್ರೈವಿದ್ಯದೇವಂ ಜಿನಸಮಯ ಸುಧಾಂಭೋದಿ ಸಂಪೂರ್ಣ್ಣ ಚಂದ್ರಂ।

(ಎ.ಕ.XI, ದಾವಣ. ೯೦; ೧೧೨೮)

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅಕಳಂಕನನ್ನು ಕುರಿತು– ಬೌದ್ಧರ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ತಾರೆಯೆಂಬ ದೇವತೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದಂಥ ಅಕಲಂಕರಿಗೆ ಸಮನಾರು? 'ತಾರಾದೇವಿಯು ತನ್ನ ಗುಪ್ತವಾಸಸ್ಥಳವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಬೌದ್ಧರೊಂದಿಗೆ ಹೊರಬಂದಳು. ಪಾಖಂಡಿಗಳು ಗೌತಮನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಸೋತು ಎರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದರು. ಸುಂಗತರು ತಮ್ಮ ಪಾಪಗಳನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವನ ಪಾದಧೂಳಿಯಲ್ಲಿ ಹೊರಳಾಡಿದರು'. ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿ, ಅವನ ವಾದ ಚಾತುರ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು– "ಮಹಾರಾಜ, ನೀನು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅರಿವರ್ಗದ ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಮುರಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ನಿಪುಣ. ನಾನು ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಮುರಿದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದೇನೆ. ಸಕಲ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪಾರಂಗತನಾದವನು ನನ್ನೊಡನೆ ವಾದಕ್ಕಿಳಿಯಲಿ, ದುರಾಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಆಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಿನ್ನ ಈ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ವಾದಿಗಳು ಇರುತ್ತಿದ್ದರೆ? ನಾಸ್ತಿಕವಾದದಿಂದ ಆಲಂಗಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತಿರುವ ಜನರ ಕರುಣೆಯ ಮೇಲಿಂದ ಆಡ್ಡಿದ ಮಾತು. ಜಾಣನಾದ ಹಿಮಶೀತಲನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಾನು

ಬೌದ್ಧರ ಗುಂಪನ್ನು ಪರಾಭವಗೊಳಿಸಿದೆನು. ನನ್ನ ಪಾದಗಳಿಂದ ಸುಗತನನ್ನು (ಬೌದ್ಧರ ಮೂರ್ತಿ) ಮುರಿದೆನು ಎಂದಿದೆ" (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೭೭; ೧೧೨೯).

ಬೌದ್ಧರ ಉಗ್ರವಾದಿಗಳ ಕಾರ್ಗತ್ತಲೆಗೆ ಸೂರ್ಯನಾದ, ದೇವಕೀರ್ತಿ ಚಾರ್ವಾಕರ ಗರ್ವವನ್ನು ಮುರಿದು, ನೈಯಾಯಿಕರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವೈಶೇಷಿಕರಿಗೆ ಸಿಡಿಲಾಗಿ ಲೋಕವಿಖ್ಯಾತರಾದರು ಎಂದು ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತಾ, ಶ್ರುತಕೀರ್ತಿ ತ್ರೈವಿದ್ಯದೇವರ ಅಣ್ಣನಾದ ಕನಕನಂದಿಯು ಬೌದ್ಧಮತವೆಂಬ ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ವಜ್ರಾಯುದ್ಧರಾಗಿ, ಚಾರ್ವಾಕ ಮೇಘಕ್ಕೆ ಇವರು ಬಿರುಗಾಳಿಯಾಗಿ, ಮೀಮಾಂಸಮತದ ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಿಂಹದಂತೆ, ಸ್ಯಾದ್ವಾದ ಸಾಗರಕ್ಕೆ ಶರತ್ಕಾಲದ ಚಂದ್ರನಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸಿದರು. (ಎ.ಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೭೧; ೧೧೬೩) ನೈಯಾಯಿಕರಿಗೆ ಸಿಂಹಪ್ರಾಯರ ಮೀಮಾಂಸ ತಿಮಿರಕ್ಕೆ ಪ್ರಭಾಕರರೂ ಬೌದ್ಧವನಕ್ಕೆ ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚೂ ಆದ ಉದಮಚಂದ್ರರು. ಹಾಗೆಯೇ ನೈಯಾಯಿಕರೆಂಬ ಸಿಂಹನಂತೆಯೂ, ಚಾರ್ವಕರೆಂಬ ಮಹಾಪರ್ವತಕ್ಕೆ ವಜ್ರಾಯುಧರಂತೆಯೂ, ಬೌದ್ಧರೆಂಬ ಮಹಾಸಾಗರಕ್ಕೆ ಅಗಸ್ತ್ಯರಾಗಿ ಶ್ರೀಧರದೇವರು ವಿರಾಜಿಸಿದರು ಎಂದು ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಕ. 2,, ಶ್ರವಣ. ೭೭; ೧೧೭೬) ಜೈನದರ್ಶನಕ್ಕೂ ಇತರ ದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಅದರಲ್ಲೂ ಬೌದ್ಧದರ್ಶನಗಳಿಗೆ ನಡೆದ ಘರ್ಷಣೆ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೊಂದು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದೆವು. ಜೈನಧರ್ಮ ಪ್ರಗತಿಗಾಮಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿಗಾಮಿಯಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು.

೨.೨ ಜೈನ ಮತ್ತು ಶೈವ ಮತಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ

ಜೈನ ಮತಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಜಮನೆತನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದವು. ತಲಕಾಡಿನ ಗಂಗರಂತೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಆಧಾರಸ್ತಂಭಗಳಾಗಿ ಬೆಳಗಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ, ಚಾಳುಕ್ಯಯುಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮವು ಹಿಂದಿಗಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ವಿವರ್ಧಮಾನವಾಗಿತ್ತೆನ್ನಲು ಹೇರಳವಾದ ಶಾಸನಿಕ ಆಧಾರಗಳಿವೆ, ಒಂದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಅಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಜೈನ ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಯಗೊಡುವಂತೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೆ ಉಳಿಯುವಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಆಳರಸರೂ, ಸಾಮಂತ ದೊರೆಗಳೂ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳೂ, ಸಂಘ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಪ್ರಭಾವಶಾಲೀ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಸ್ವಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪರಧರ್ಮಪೋಷಕರಾಗಿಯೂ ವರ್ತಿಸಿದ ಔದಾರ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಗತಿಪಥದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಾಳಿದ ಚಾಳುಕ್ಯ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ, ಗಂಗ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲದೆ ಪ್ರಧಾನ ಅರಸುಮನೆತನವಾದ ಹೊಯ್ಸಳರು, ಸಾಮಂತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ರಟ್ಟರು ಹಾಗೂ ಸಾಂತರರೂ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕೊಟ್ಟು, ರಕ್ಷಿಸಿ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದರು. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯಸ್ಥಾಪಕ ಮತ್ತು ಆರಂಭಕಾಲದ ಅರಸರು ಜೈನರಾಗಿದ್ದರೆಂದು ನಂಬಲರ್ಹವಾದ ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನು ಮೊದಲು ಜೈನನಾಗಿ ಆಮೇಲೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನೆನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಪ್ರಬಲ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಚರ್ಚೆ ಇಲ್ಲಿ ಅನವಶ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾದರೂ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೈನಮತವು ತನ್ನ ವಿಜೃಂಭಣೆಯ ಕೊನೆಯ ಹಂತವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅನುಲಕ್ಷಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಅವಶ್ಯ. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯ ಆರಂಭವಾದ ಮೇಲೆ ಸಳನ (?) ಕಾಲದಿಂದ ವಿನಯಾದಿತ್ಯನ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಆಳಿದ ಅರಸರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಒಲವು ಜೈನಮತದೆಡೆಗೆ ಇದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ಎಱೆಯಂಗನ ಕಾಲದಿಂದ ಈ ಒಲವು ಬತ್ತತೊಡಗಿದ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಆಧಾರ ದೊರೆಯುವುದು. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯದ ಅಡಿಗಲ್ಲನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸುವ ೧೦೭೮-೧೧೧೩ರ

ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೈನಮತದ ಉಲ್ಲೇಖ ಅತಿ ವಿರಳವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಒಲವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮ ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದು. ಆದರೆ ಆಳುವ ಅರಸರು ಜಿನಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟದೆ ಹೋದರೂ ಅವರ ಅರಸಿಯರು, ದಂಡನಾಯಕರು, ಮಂತ್ರಿಗಳು, ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವಣಿಕರು ಹಾಗೂ ಹಲವು ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರು ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿ ಅದರ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕಾಗಿ ಶ್ರಮವಹಿಸಿದರು (ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್ ೧೯೭೫; ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ ೧೯೭೬).

ಜೈನ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ–ಚಾಳುಕ್ಯ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ, ಕೊಪಣ, ಪೊಂಬುಚ್ಚ ಮುಂತಾದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜೈನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅರಸೀಬೀಡಿ, ಹೊನ್ನವಾಡ, ನಂದವಾಡಿಗೆ, ಚಾಂದಕವಟೆ, ಹುನಗುಂದ, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸವದತ್ತಿ, ಕಲ್ಭಾವಿ, ಕೊಣ್ಣೂರು, ಹೂಲಿ, ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುಳುಗುಂದ, ನರೇಗಲ್ಲ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ಮುಗದ, ಸೊರಟೂರು, ಗುಡಿಗೆರೆ, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೋಗಳಿ, ನಂದಿಬೇವೂರು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ಊರುಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ–ಚಾಳುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಇಮ್ಮಡಿ ಬಲ್ಲಾಳನ ನಂತರ ಜೈನಮತವು ಹಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದಂತೆ ತೋರಿಬರುವುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಮತ್ತು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ, ಬಂದಾಪುರ, ಕೊಲ್ಗಾಣ, ಭೋಗಾವತಿ, ಕೋಡಿಹಾಳ, ಕಿತ್ತೂರು, ಬೊಮ್ಮೇನಹಳ್ಳಿ, ಹಟ್ಟಣ, ಒಕ್ಕಲುಗೆರೆ, ಬಂದಳಿಕೆ, ಕುಪ್ಪತ್ತೂರು. ಕೊಡಕಣಿ, ಹೊಳಲ್ಕೆರೆ, ಕಾಂತರಾಜಪುರ ಮೊದಲಾದೆಡೆಯಲ್ಲಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೂಲಂಕುಷವಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಜೈನರಲ್ಲನೇಕರು ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರದೆ, ವಣಿಕವರ್ಗದವರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಅಂಶ ತಿಳಿಯುವುದು. ರಾಜಾ ಶ್ರಯವನ್ನಲ್ಲದೇ, ಸಮಾಜದ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರಿವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಪ್ರಭಾವೀ ವರ್ಗಗಳ ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಜೈನಮತವು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದು. ಸೆಟ್ಟಿ, ಪಟ್ಟಣಸ್ವಾಮಿ, ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಗಾಮುಂಡ, ಅಲ್ಪಸೇನೆಯ 'ದಣ್ಣಾಯಕ' ಇವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು. ಗಂಗರಾಜ–ರೇಚಿಮಯ್ಯನಂತಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜೈನರನ್ನು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣೆವು (ಕೆ.ವಿ. ರಮೇಶ್ ೧೯೭೫; ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ ೧೯೭೬). ದಾವಣಗೆರೆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿನ ಬೇತೂರು ಮತ್ತು ಶಾಬನೂರುಗಳು ಕೂಡ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಜೈನಸ್ಥಳಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಆಧಾರ ದೊರೆಯುವುದು (ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ ೧೯೯೬: ೪೫).

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ– "ತೊಲಗದೆ ಜೈನಮಾರ್ಗ್ಗದೊಳ್ ನಿಶ್ಚಳರಪ್ಪುದು" ಕ್ರಿ.ಶ. 1055ರ ಈ ಶಾಸನ, ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಡಿರೆಂದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಒಕ್ಕೊರಲಿನ ಕೂಗಾಗಿದೆ. ಜೈನಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಮಾತಾಗಿದೆ (ಸೌಇಇ. IX-I, 117;1055). ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೋಗಳಿ ಗ್ರಾಮದ ಈ ಶಾಸನವು, ಕೋಗಳಿಯು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಹಾಗೂ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರಸಿದ್ಧ ಜೈನಸ್ಥಳವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ.ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದ್ದುದು ಶೈವಮತವೇ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಸಬಹುದು. ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಶೈವದೇವಾಲಯಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ, ಜಿನನ ಬದಲು ಶಿವನನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಜೈನರೊಡನೆ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕಿಳಿದು ಘೋರ ಕಲಹವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಅನೇಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಕಳಚೂರ್ಯ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರನದೆಂದು ಹೇಳುವ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಲಗುಂದ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೪ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಗೊಗ್ಗಿದೇವ ಎಂಬ ಶಿವಭಕ್ತ ಸಾಮಂತನು ಶಿವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಧನವನ್ನೆಲ್ಲ ಮೊಸಲಿಟ್ಟವನು ಎಂದು

ಹೇಳಿ ಅವನ ಶಿವನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾ, ಎದುರಾದ ಮತಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾ ಹೋರಾಡಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಯಿನಮೃಗ ಬೇಂಟೆಕಾಱಂ। ಜಯಿನಾಗ ಮಧೂಮಕೇತು ಜಯಿನಕು[ಠಾ]ರಂ।
ಜಯಿನಫಣಿ ವಯಿನತೇಯಂ। ಜಯಿನಾನ್ತಕನೆನಿಸಿ ನೆಗಳ್ದನೀ ಗೊಗ್ಗರಸಂ॥
ಅಗ್ಗದ ಘಟಾಂತಿಕಿಯಂ ಅದ। ನುರ್ಗ್ಗಾಗಿರೆಯೊಡೆದು ಕಳೆದು ಜಿನನಂತಾಗಲೆ।
ದುರ್ಗ್ಗತಿಯೊಳಿಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟಿದ। ಗೊಗ್ಗರಸಾಗ್ರಣಿ ಕೊಮಾರ ಆಹವ ಧೀರಂ॥

(ಸೌಇಇ. XV, ಧಾರವಾಡ: ಅಣ್ಣಿಗೇರಿ. ೫೯; ೧೧೮೪)

'ಜೈನಮೃಗ ಬೇಂಟಿಕಾರ,' 'ಜೈನಕುಠಾರ' ಎಂದು ಗೊಗ್ಗಿದೇವನನ್ನು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ, ಅವನು ಜಿನನ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಮಾಡಿದ ವೀರಕಥೆಯನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಲಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೋಡಲಾಯಿತು. ಈಗ ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುದ್ದೇಬಿಹಾಳ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ತಾಳಿಕೋಟೆ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ವಿರುಪರಸದೇವರನ್ನು 'ಜಿನಸಮಯವನದಹನದಾವಾನಳರು' ಎಂದೂ 'ಅನಂತ ದೇಶದೇಶಾಂತರದಲಿ ವಿರಾದ ಪರಸಮಯಿಗಳಂ ಪಡಲ್ವಡಿಸಿ ಲೋಕಮನಾಕಂಪಂಗೊಳ್ಳಿ ಬಸದಿಗಳಂ ಹೊಸೆದು ಮುಕ್ಕಿ ಶಿವಲಿಂಗ ಸಿಂಹಾಸ'ನಮಂ [ಕಾ]ಣ್ಣಾಳ್ಲಿ ಚಲಮಂ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಹೊಗಳಿದೆ. ಅವನು ಪುರಾತನ ನೂತನ ರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಗಣಗಳ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯವೂ ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. (ಸೌಇಇ. XV, ೫೬; ೧೧೮೪) ಇದೇ ಶಾಸನವು ಪರಿಯಳಿಗೆ, ಅಣಿಲೆವಾಡ, ಅಬ್ಬಲೂರು, ಮಾರುಡಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ಹತ್ತು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸಮಯವನ್ನು ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸಿ ಶಿವಸಮಯವನ್ನು ಸಮಜ್ವಲಗೊಳಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಶಾಸನ ಗ್ರಾಮಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿನಸಮಯದ ಎದುರು ಹೋರಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.

ಪರಿಯಳಿಗೆ ವೈಜಕವ್ವೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಜೈನ ಪತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಈಕೆ, ಒಮ್ಮೆ ಶ್ರವಣರಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ ಅನ್ನವನ್ನು ಜಂಗಮರಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸಿದಳು. ಇದರಿಂದ ಕೋಪಗೊಂಡ ಪತಿ ಹೊಡೆದ ಹೊಡೆತಗಳೆಲ್ಲ ಆ ಊರ ಜೈನರನ್ನು ಘಾತಿಸಿದವು. ಮರುದಿನ ಮುಂಜಾನೆ ಎಷ್ಟು ಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಬಸದಿಯ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯದಿದ್ದುದು ಇವಳ ಹಸ್ತಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ತೆರೆಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಜಿನಮೂರ್ತಿ ಒಡೆದು ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಶಿವಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಐಕ್ಯವಾದಳು.

ಮಾರುಡಿಗೆ ನಾಚಯ್ಯ ಗಾಣಿಗರ ಕೋಮಿಗೆ ಸೇರಿದವನು. ಎಣ್ಣೆ ಮಾರಿಕೊಂಡು ಜೀವಿಸಿ, ಅದರಲ್ಲೇ ದಾಸೋಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮುನ್ನಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವನು. ಹಾಗೆಯೇ ಶೈವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅವನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡ ಶಿವನಿಂದೆಯನ್ನು ಸಹಿಸದ ವೀರನಿಷ್ಠೆ. ಮಾರುಡಿಗೆಯ ಜೈನರು ಆ ಊರಿಗೆ ಬಂದ ಶಿವಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ವಿನಾಕಾರಣ ಅಥವಾ ಅವನು ಶಿವಭಕ್ತನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸಿ ಕಳಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಭಕ್ತನಿಗಾದ ಅವಮಾನ ತನಗೇ ಆದ ಅವಮಾನವೆಂದು ಶಿವನು ನಾಚಯ್ಯನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳಿದುದರ ಅರ್ಥ, ಒಬ್ಬ ಶಿವಭಕ್ತನಿಗಾದ ಅವಮಾನ ಇಡೀ ಶಿವಭಕ್ತರ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಆದ ಅವಮಾನವೆಂದು ತೇರಸರಾದ ಸಹ ಶರಣರ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಿ, ಅಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ, ಶೈವ ವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಜೈನರ ಸಂಹಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಶೈವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳವನಾಗಿದ್ದವನು. (ನೂ.ಪು.ರ. ಪುಟ. ೨೯೧)

ಅಬ್ಬಲೂರಿನ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನ ಶಾಸನ (ಎಇ.V, ಪುಟ. ೨೪೫–೨೫೨; ಸು. ೧ ೨೦೦) ಜೈನರಿಗೂ ಮತ್ತು ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನಗೂ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸವಿವರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಸೀತಾದೇವಿ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಶಿವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನು. ಮುಂದೆ ರಾಮಯ್ಯ ಸೋಮನಾಥನ ಆದೇಶದಂತೆ ಅಬ್ಬಲೂರಿಗೆ ಬಂದು ಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದನು. ಸಂಕಗೌಂಡನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಜೈನರು ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತಾ ಬಂದು ಶಿವಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಿನನೇ ದೈವವೆಂದು ಹಿರಿದಾದ ಛಲದಿಂದ ಪರಾಕು ಮಾಡಲು ಅದನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾಮಯ್ಯನು ಅತಿಯಾಗಿ ಸಿಟ್ಟುಗೊಂಡು ಶಿವಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯದೇವತಾಸ್ತವನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದು ಎಂದನು. ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಜೈನರು ಪರಾಕು ಮಾಡುತ್ತಿರಲು ರಾಮಯ್ಯನು ಜೈನರೊಡನೆ ವಾದಿಸಿ, ಅವರ ಸವಾಲನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡು, ತಾನು ಗೆದ್ದರೆ ಜಿನನನ್ನು ಕಿತ್ತು ಶಿವನನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸುವೆವು ಎಂದು ಅವರಿಂದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾಪತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ತಲೆಯು ಏಳುದಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿದ್ದು ಬಳಿಕ ತನ್ನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು. ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದ ರಾಮಯ್ಯನು ಜಿನಬಿಂಬದ ತಲೆಯನ್ನೊಡೆಯಲು ಮುಂದೆ ಬಂದಾಗ ಅವನನ್ನು ತಡೆಯಲು ಜೈನರು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ರಾಮಯ್ಯ ಜಿನನ ತಲೆಯನ್ನು ಮುರಿದು, ಕೋಲು ಹಿಡಿದು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಕಾಡಾನೆ ಸೊಕ್ಕಿನಿಂದ ಬಾಳೆಯ ತೋಟವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಂತೆ ನುಗ್ಗಿ ಕಾಪಿನ ವೀರರು, ಕುದುರೆ, ಸಾಮಂತರುಗಳನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿಸಿದನು. ಜೈನರೆಲ್ಲಾ ಬಿಜ್ಜಳನಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮೋಸದಿಂದ ನಡೆದುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ದೂರಿತ್ತರು. 'ಕೋಪ ದುರ್ಮದ'ನಾದ ಬಿಜ್ಜಳ ಭೂಭುಜನು ಮುನಿಸಿನಿಂದ ರಾಮಯ್ಯನನ್ನು ಕಂಡು ನೀನಿದೇನನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿದೆ ಎನ್ನಲು ರಾಮಯ್ಯ ಜೈನರು ಬರೆದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಪ್ರತಿಜ್ಞಾ ಪತ್ರವನ್ನು ತೋರಿಸಿ, ಜೈನರು ಪುನಃ ಪಣವನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದಾದರೆ, ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತಲೆಯನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಜೈನರು ಸುಟ್ಟಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯುವುದಾಗಿಯೂ ಅವರು ಒಪ್ಪಿದರೆ ಎಂಟುನೂರು ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜಿನಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಡೆದುಹಾಕುವುದಾಗಿಯೂ ರಾಮಯ್ಯ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಹೇಳಿದನು. ಈ ಕೌತುಕವನ್ನು ನೋಡೋಣವೆಂದು ಬಸದಿಗಳ ಪಂಡಿತರುಗಳನ್ನೂ ಐನೂರು ಮಂದಿ ಜೈನರನ್ನೂ ಕರೆದು ನೀವು ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಪಣವಿಟ್ಟು ಓಲೆಯನ್ನು ಬರೆದುಕೊಡಿ ಎಂದು ಕೇಳಿದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ನಾವು ಹಾಳಾದ ಬಸದಿಯ ಬಗೆಗೆ ದೂರಲು ನಿಮ್ಮಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದೆವಲ್ಲದೆ ಉಳಿದುವನ್ನೂ ಹಾಳುಗೆಡವಲು ಬಂದವರಲ್ಲ ಎಂದರು. ಆ ಮಾತಿಗೆ ಬಿಜ್ಜಳ ನಕ್ಕು 'ನೀವಿನ್ನು ಉಸಿರದೆ ಹೋಗಿ ಸುಖದಿಂದಿರಿ' ಎಂದು ಅವರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿ ರಾಮಯ್ಯನಿಗೆ ಜಯಪತ್ರವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿಕೊಟ್ಟನು.

ಈ ಶಾಸನವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಎರಡು ಮತಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಘಟನೆಯು ನಡೆದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ತನ್ನ ಮೊದಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಿರುವ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಾದ ಬಿಜ್ಜಳ ಈ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಒಗ್ಗೂಡಿಕೆಗೆ ಅಂದರೆ ಪರಸ್ಪರ ಸೌಹಾರ್ದದಿಂದ ಇರುವಂತೆ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡದೆ ಮತ್ತೆ ಪಂಥಾಹ್ವಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮರೆತದ್ದದನ್ನು ಇದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜನು ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಅಥವಾ ಮತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಂತಹ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಇನ್ನೊಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆ ಧರ್ಮದ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ಆ ರಾಜನ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ ಆಡಳಿತದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಂತುಷ್ಟಿ ಸುರುವಾಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಜನ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ

ಬಗ್ಗೆ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಕ್ಷೀಣಧ್ವನಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಬರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಬಿಜ್ಜಳನು ರಾಮಯ್ಯ ಮಾಡಿದ ಪರಮ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ ವೀರಸೋಮನಾಥ ದೇವರ ದೇಗುಲದ ಮಾಟಕೂಟ ಪ್ರಕಾರ ಖಂಡಸ್ಫುಟಿತ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೂ ರಂಗಭೋಗ ನೈವೇದ್ಯಕ್ಕೂ ಗೋಗಾವೆ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನ ಕಾಲನ್ನು ತೊಳೆದು ಧಾರಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬಿಜ್ಜಳನು ಶೈವಮತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಇಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಚೋದನೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡು ಶೈವರು ವೀರನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅಂತೂ ಈ ಘಟನೆಗಳು ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಬಲವಾದ ಪೆಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಮತಗಳ ನಡುವೆ ಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನು ತರಬೇಕಾಗಿದ್ದಂತಹ ಬಿಜ್ಜಳ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ನಕ್ಕು ಹಗುರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮರೆಸಿ ಅವನ ಪತನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯನ್ನು ಹಾಡಿದಂತಿದೆ. (ಮುಂದೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು).

ಏಕಾಂತದ ರಾಮಯ್ಯನು ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ಕಂಡನೆಂದು ಶಾಸನವು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ರಾಮಯ್ಯನು ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿರಬೇಕು. ಏಕಾಂತದ ರಾಮಯ್ಯನು ಬಿಜ್ಜಳನ ನಂತರವೂ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೨೦೦ ರವರೆಗೂ, ಬಹುಶಃ ಬಳಿಕವೂ ಬದುಕಿದ್ದನು. ಅವನನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದ ಕದುಬರ ದೊರೆ ಕಾಮದೇವನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೧-೧೨೧೬ರಲ್ಲಿ ಆಳಿದಂತೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಬ್ಬಲೂರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳ, ವೀರಸೋಮೇಶ್ವರ IV, ಕದಂಬಕಾಮ ಅರಸರ ರಾಮಯ್ಯಗಳ 'ಕಾಲಂ ಕರ್ಚಿ'ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಈತನು ಬಿಜ್ಜಳ (ಬಸವ)ನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿ, ಮುಂದೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವರುಷ (ಕಾಮರಸನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿ) ಬಾಳಿರಬೇಕು (ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೭೦: ೫೮; ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೯೫: ೧೦೪). ಅಬ್ಬಲೂರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ತಾಳಿಕೋಟೆ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ೧೧೮೪ ಅಂದರೆ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಜೈನರೊಡನೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿದ ಘಟನೆ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೮೪ರ ಹಿಂದೆ ನಡೆದಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಬ್ಬಲೂರಿನ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಸು. ೧೨೦೦. ಬಹುಶಃ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಮತೀಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಪುನರ್ನೆನಪಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹಾಕಿಸಿರಬಹುದು.

"ಕಾಲಾಮುಖ ಶೈವರೊಡನೆ ಕಲಚೂರಿ ಅರಸರ ಪರೋಕ್ಷ ಇಲ್ಲವೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರುಜುಪಡಿಸಲು ಸುಮಾರು ೧೦-೧೨ ಶಾಸನಗಳಾದರೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ದೊರೆತಿವೆ. ಅವುಗಳ ಕಾಲವ್ಯಾಪ್ತಿ ೧೧೪೭ರಿಂದ ೧೧೭೭. ೧೧೪೭ರಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನೂ ಚಾಳುಕ್ಯ ಜಗದೇಕಮಲ್ಲನ ಸಾಮಂತನಾಗಿದ್ದನು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೬ ಮತ್ತು ೧೧೬೨ರಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಬಿಜ್ಜಳನೇ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಕೇದಾರಮಠಕ್ಕೆ ದತ್ತಿ ಇತ್ತ. ಬಿಜ್ಜಳನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ತನ್ನ ಸಾಮಂತರ ಮೂಲಕ ಕೊಟ್ಟ ನೆರವಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಅವನ ಮಕ್ಕಳು ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ವಿವರಗಳಿಂದ ಕಲಚೂರ್ಯರು ಶೈವಮತದ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು. ಅಬ್ಲೂರು ಶಾಸನದಂತೆ ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನು ಬ್ರಹ್ಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮತಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ ಈ ಕಾಲಾಮುಖ ಪುರೋಹಿತರ ವಶದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಏಕಾಂತದ ರಾಮಯ್ಯನಿಗೂ ಕಾಲಾಮುಖರಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಅಥವಾ ಒಮ್ಮತವಿದ್ದಿತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಏಕಾಂತದ ರಾಮಯ್ಯನು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮೊದಲು ಕಾಲಾಮುಖ ಪಂಥದವನೇ ಆಗಿರಬಹುದೆಂಬವಾದವೂ ಇದೆ "(ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ ೧೯೭೬: ೩೦-೩೨).

ಶೈವ – ಜೈನರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಿಂದ ಮುಂದೆ ಅನೇಕ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳು ಶಿವದೇಗುಲಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟವು. ಜೈನಧರ್ಮದ ನಾಶದ ಕುರುಹು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಲಕ್ಕುಂಡಿಯು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಜೈನ ಕೇಂದ್ರ, ಇಲ್ಲಿನ ಅನೇಕ ಜೈನ ಮಂದಿರಗಳು ನಾಶವಾಗಿವೆ; ಹಾಗೂ ಈಗ ಕೇವಲ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ. ನಾಗನಾಥ ದೇವಾಲಯವು ಚಾಳುಕ್ಯರ ಕಾಲದ ಬಸದಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭಗೃಹದಲ್ಲಿ ಸರ್ಪದ ಶಿರೋಭಾಗದ ಉಬ್ಬುಶಿಲ್ಪವಿರುವ ಪಾಣಿಪೀಠವು ಯಾವುದೋ ಶಿಲಾಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬಹುಶಃ ಇದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವಂತೆ ಘಾನತಂತಿಕೆಯ (ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ?) ಬಸದಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಥಿಲವಾದ ಶಿವ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗರ್ಭಗೃಹ ಹಾಗೂ ಅರ್ಧಮಂಟಪ ಎರಡೂ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ನವರಂಗವು ಬಿದ್ದುಹೋಗಿದ್ದು ಕೇವಲ ನಾಲ್ಕು ಚಾಳುಕ್ಯ ಶೈಲಿಯ ಕಂಬಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ. ಇದರ ಗರ್ಭಗೃಹದ ಲಲಾಟದಲ್ಲಿ ಜಿನಬಿಂಬವಿದ್ದು ಒಳಗೆ ಜೈನ ಲಕ್ಷಣವಿರುವ ಪಾಣಿಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈಗ ಶಿವಾಲಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಈ ಕಟ್ಟಡವು ಮೊದಲು ಜೈನ ಬಸದಿಯಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ (ಧಾ.ಜಿ.ಗೆ). ಅಬ್ಬಲೂರಿಗೆ ಸಮೀಪದ ರಟ್ಟೆಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೦ರ ಕದಂಬೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವು ಹಿಂದೆ ಬಸದಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ದೇವಾಲಯದ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ.

ದಾವಣಗೆರೆ ಪ್ರದೇಶದ ಬೇತೂರು ಮತ್ತು ಶಾಮನೂರು ಹಿಂದೆ ಜೈನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಶಾಮನೂರಿನಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೨೮ರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ದಂಡನಾಥ ಸೂರ್ಯದಂಡನಾಯಕ, ಆತನ ಹಿರಿಯ ದಂಡನಾಯಿಕೆ ಕಾಳಿಯಕ್ಕ 'ಜಿನಪತಿ ಸದ್ಗೇಹ'ವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ಪಾರ್ಶ್ವದೇವರಿಗೆ ದಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. (ಎಕ. XI. ಶಾಮನೂರು. ೯೦) ಈಗ ಆ ಬಸದಿ ಪೂರ್ತಿ ಹಾಳಾಗಿ, ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರನ ದೊಡ್ಡ ವಿಗ್ರಹ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಊರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಸಿಸುವವರಾದ ವೀರಶೈವರು ತಮ್ಮ ದೇವರೆಂದೆ ಭಾವಿಸಿ ಬಸಲಿದೇವರು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬೇತೂರು ಕೂಜಿರಾಜನು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೭೧ರಲ್ಲಿ ಬೇತೂರಿನಲ್ಲಿ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇತೂರಿನ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಪುರಾತನವಾದ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವಿದ್ದು, ಬೇತೂರಿನಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರರ ವಿಗ್ರಹಗಳು, ಹಿಂದೆ ಈ ಊರು ಜೈನಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಿರುವ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಅದರ ನಾಶವಾದುದರ ಸಂಕೇತವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ (ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ ೧೯೯೬: ೪೫, ೬೧, ೬೮). ಐಹೊಳೆಯ ಮೇಗೂಟಿ ಶಾಸನ ಇರುವ ಕಟ್ಟಡವು ಮೊದಲು ಜಿನ ಬಸದಿಯಾಗಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಶೈವ ದೇಗುಲವಾಗಿ ಪೂಜೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹಾಳುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ. (IA, VIII.P.237) ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅದು ಜೈನಶಾಸನವಾಗಿದ್ದು ಶಾಸನದ ಆರಂಭದ ವಿಷಯವೂ ಅದನ್ನೇ ಸ್ಥಿರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಾಸನದ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಯಾರೋ ಭೋಗೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಬತ್ತಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯವನ್ನು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆ; ಎಂದರೆ ಬಸದಿಯು ಶೈವ ದೇಗುಲವಾಗಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಕದಲ್ಲೇ– ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿರಬೇಕು (IA. XII, P. ೨೨೪; ೯೧೬–೭).

ಹರಿಹರ ಕವಿಯು ನಿರೂಪಿಸುವ ಆದಯ್ಯನು ಏಕಾಂತ ರಾಮಯ್ಯನನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತಾನೆ. ಸೌರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಘೋರದತ್ತ ಮತ್ತು ಪುಣ್ಯವತಿ ಎಂಬ ಶಿವಭಕ್ತರಿಗೆ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಆದಯ್ಯನು ವ್ಯಾಪಾರ ನಿಮಿತ್ತ ಪುಲಿಗೆರೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಜೈನಳಾದ ಪಾರಿಶ

ಪಂಡಿತನ ಮಗಳು ಪದ್ಮಾವತಿಯಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತನಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ದಿನ ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತರಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿಟ್ಟಿದ್ದ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಪದ್ಮಾವತಿಯ ತಂದೆತಾಯಿಗಳು ಜೈನಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗಾಗಿ ಬಲಾತ್ಕಾರದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಆದಯ್ಯ ಮಾವನಾದ ಪಾರಿಶ ಪಂಡಿತನೊಡನೆ ವಾದಮಾಡಿ ತಾನು ಸೌರಾಷ್ಟ್ರ ಸೋಮೇಶ್ವರನನ್ನು ತಂದು ಪುಲಿಗೆರೆಯ ಸುರಹೊನ್ನೆಯ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸುವವರೆಗೆ ಊಟ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ ಹೊರಟು ತಾನು ಹೇಳಿದ ಅವಧಿಯೊಳಗೆ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಸೋಮೇಶ್ವರನನ್ನು ಕರೆತಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜೈನರ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೂ ನಿರರ್ಥಕವಾಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಊರಾದ ಪುಲಿಗೆರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಸೋಮನಾಥನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆ ಶೈವ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವೀರಘಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆ (ಹ.ರ. ಪುಟ ೪೩೫-೩೬).

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮವು ಇತರ ಧರ್ಮಗಳೊಡನೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡೇ ಹಬ್ಬಿತ್ತು. ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಶೈವರಿಗೆ ದಾನದ ಫಲಗಳು ಸಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದವು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವುದು). ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದಾನದ ಫಲದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಶೈವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳು ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನ ಬಸದಿ ಮತ್ತು ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ ಶಾಸನಗಳ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿದರೆ ಈ ವಿಷಯ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಬಸದಿಯ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಜೈನಧರ್ಮೀಯರು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಮಾರ್ಗ ಇದಾಗಿರುವಂತಿದೆ. '(ಈ ಮರಿಯಾದೆಯಂ ಮೀರಿದ[ದಾ]ತಂ ಸಿವದ್ರೋಹಂ ಪಂಚಮಹಾಪ[ಪಾ]ತಕಂ' ಎಂದು ಶಿವಗೊಗ್ಗದ ಶಾಸನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಶಾಸನ, ಎಚ್. ಆರ್. ರಘುನಾಥ ಭಟ್. ೧೯೮೩). ಬಹುಶಃ ಅಬ್ಬಲೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯ ತರುವಾಯ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಯೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸಿದಂತಿದೆ. ಬೇರೆ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ (ಎಕ. 5, ಮೈಸೂರು. ೧೩೦; ೧೧೦೯-೧೦; ಎಕ. XI, ದಾವಣಗೆರೆ. ೧೨; ೧೧೦೯;).

ಶೈವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ಹೆಚ್ಚಿನ ರಾಜಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ, ಹೊಯ್ಸಳರ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಎಂಬತ್ತು ಶೈವಾಲಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನೀಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ (ಅಬ್ಬಲೂರಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದ ಭಾಗ, ಅಲ್ಲಿಯ ಘಟನೆಯ ನಂತರ ಶಿವಾಲಯಗಳು ತಲೆಯೆತ್ತಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ) ನಾಡಕಲಸಿ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಗಳಲ್ಲದೆ ಹೊಯ್ಸಳನಾಡಿನ ಹಲವು ಶೈವಾಲಯಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಜೈನರು ಅಬ್ಬಲೂರಿನ ಘಟನೆಯ ತರುವಾಯ (ಶೈವ ಮತ್ತು ಜೈನರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ) ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ, ಪ್ರಭಾವ ಪಡೆದಿದ್ದ ವಾಮಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ಆ ಮೂಲಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ ಈ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ. ಶೈವರ ಬಗ್ಗೆ ಜೈನಧರ್ಮೀಯರ ನೇರವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಏನು? ಇಂತಹ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಜೈನ ಕವಿಗಳಾದ ನಯಸೇನ ಹಾಗೂ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವರು ಈ ಮಧ್ಯ ಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಯಾವುದೇ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧರ್ಮದವರ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಮತದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಮತದ ನಿಲುವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನುವಲಂಬಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ಜೈನಕವಿ ನಯಸೇನನು ಶೈವರನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೈನಮತವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಶೈವಾದಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಂಡವೊಂದನ್ನು ಲೇಸೆಂದು ಆರ್ಭಟಿಸಿಯೂ ಹೆಂಡ ಕುಡಿವವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕೆಟ್ಟವರೆಂಬುದನ್ನು ಅಣ್ಣಾ! ಅದನ್ನು ಬಿಡಿಸಬಲ್ಲರೆ?'ಕಳ್ಳೊಂದನೆ ಶೈವಾದಿಗಳೆಲ್ಲಂ ಜಿನಮತಮನುಜಿದೆ ಲೇಸೆಂದಾರ್ದುಂಕಳ್ಳಂ ಕುಡಿವರನೆಲ್ಲಂಪೊಲ್ಲೆಂಬಿದನಣ್ಣ ಮಾಣಿಸಲ್ ನೆಱೆವರೆ ಪೇೞು'(೯–೯೪)ನಯಸೇನನ ಪ್ರಕಾರ ಜೈನಧರ್ಮವೇ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಜಿನರ ರೀತಿಯೇ ಜಿನರ ಕ್ರಮವೇ, ಜಿನರು ಹೇಳಿದುದೇ ಜನರು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಎಲ್ಲವೂ ಜಿನರ ವಶವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಜಿನರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜಿನರಾಜ್ಞೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮಾಂಸವನ್ನು ತಿಂದು ತಾವು ಮಾಂಸದ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿದ ಮಡಕೆಗಳನ್ನು ಅನ್ನ ಹಾಗೂ ಹಾಲಿನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅನಾಚಾರಿಗಳು ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ (ಧ.ಮೃ–೯೨, ೯೫).ಗೊರವರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನಗೆ ಹಿಡಿಸದಷ್ಟು ಕೋಪ, ಗೊರವರ ಮಾತು ಬಂದರೆ ಸಾಕು "ಗೊರವರೇನಂ ಮಾಡರ್ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ್" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಈ ದುರ್ಜನರನ್ನು ಕಂಡರೆ ದೂರವಿರಿ ಎಂದು ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೈನರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಿ ಪೆಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದ ಗೊರವರ ಬಗೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದು ಶೈವಾದಿಗಳು ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿ ನಂತರ ಮತ್ತೆ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನಿಗೆ ಶೈವರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕಲಾರದೆ ತಿರುಗಿ ತನ್ನ ಮತಕ್ಕೆ ಬಂದುದು, ಇಂಥ ಆಕ್ರೋಶದ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಲು ಕಾರಣವಿರಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನೇ ಮುಂದುವರಿದು ಶಿವನನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಪದ್ಯ–

ಶಿವಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಿಯಂ।
ಶಿವನಂ ಪೂಜಿಸಲೆವೇಳ್ಕುಮಾ ಶೈವಮತಂ॥
ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಯಾದವಂ ಮಾ–।
ಡವೇಡ ಮಧುಮದ್ಯ ಸೇವೆಯಂ ತಾವೆನ್ನರ್॥ (ಸ.ಪ.೧೪–೯೧)

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಶಿವ, ಶೈವಮತದಲ್ಲಿ, ಅದರ ನಡವಳಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಎಲ್ಲ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಯಸೇನನಷ್ಟು ನಯವಾಗಿ ಅನ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಟೀಕಿಸದೆ ಉಗ್ರವಾಗಿ ಶೈವರನ್ನು, ಅದರ ಆಚಾರ – ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂದೂ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ತೆರದಲ್ಲಿ ಜೈನ ದೇವತೆಗಳೇ. ಪುಲಿಗೆರೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ವೃಷಭವಾಹನಯಕ್ಷ(ಸ.ಪ.೨–೬೭) ಎಂದು ಹೇಳಿ ಸೌರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ಸೋಮಯ್ಯನನ್ನು ತಂದ ಮತ್ತು ಜಿನಬಿಂಬ ಒಡೆದು ಶಿವಬಿಂಬ ಮೂಡಿನಿಂದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾನೆ.

೨.೩ ಹರಿ–ಹರ ಭಿನ್ನರೇ? ಅಭಿನ್ನರೇ?

ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವೇರ್ಪಟ್ಟಿತ್ತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಈ ಹರಿಹರರ ವಿಷಯದ ವಿವರವು ಸಹಕಾರ ಒದಗಿಸಬಲ್ಲದು. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಹಾವಳಿ ಮಾಡಿವೆ. ನಾಡಿನ ಜನರಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷವನ್ನು ಬಿತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ವಿದಿತವೇ ಇದೆ. ಈ ಎರಡೂ ಮತಗಳ ನಡುವಿನ ದ್ವೇಷವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಂತಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಹರಿಹರದ ಶಾಸನ.

ಹರಿಯಿಂದಂ ಬಿಟ್ಟು ದೈವಂ ಧರಣಿತಳದೊಳಿಲ್ಲೊಂದು ಪೇಳ್ವರ್ ಕೆಲಂಬರ್।
ಹರನಿಂದಂ ಬಿಟ್ಟು ದೈವಂ ಧರಣಿತಳದೊಳಿಲ್ಲೆಂದು ಪೇಳ್ವರ್ ಕೆಲಂಬರ್ ॥
ನರರಾ ಸಂದೇಹಮಂ ಪಿಂಗಿಸಲತಿಶಯದಿಂ ಕೂಡಲೂರಲ್ಲಿ ಶೋಭಾ।
ಕರಮಪ್ಪಂತೊಂದೆ ರೂಪಂ ತಳೆದ ಹರಿಹರಂ ಕೂರ್ತ ರಕ್ಷಿಕ್ಕೆ ನಮ್ಮಂ॥
(ಎಕ. XI, ಹರಿಹರ. ೨೫; ೧೨೨೪)

ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯ ತರಲು 'ಹರಿ' ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ, 'ಹರ' ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೩೦ರಲ್ಲಿಯೇ ಒತ್ತಿಹೇಳುವ ಶಾಸನವಿದೆ (ಎಕ.VII, ಚಿಕ್ಕಮ. ೧೩೭). ಮರಲೆಯ ಈ ಶಾಸನವು ಮತ ವೈಷಮ್ಯವನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಈ 'ಹರಿಹರ' ದೈವ ಕಲ್ಪನೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದೇ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಶಿವನ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಸ್ಥಾಪನೆಗೊಂಡವು (ಎಕ. 9, ಬೇಲೂರು. ೨೨೫; ೧೧೭೭-೭೮; ಕೆಇ. VI, ಹಿರೇಕೆರೂರು: ಸಾತೇನಹಳ್ಳಿ ೨; ೧೨೪೧). ಹರಿಹರದ ಶಾಸನವು ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳಪುರಾಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗುಹಾಸುರನನ್ನು ಸಂಹರಿಸಲು ಶಿವ ಮತ್ತು ವಿಷ್ಣು ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವತರಿಸಿದರು ಎಂದು. ಹರಿಹರ ದೈವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸೌರಶೈವ ವೈಷ್ಣವಾದಿ ಮತದವರ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುವ ದೋಷಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಜೈನಮತವೇ ಸರ್ವೋತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹರಿಹರದ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಟೀಕಿಸುವ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳು (೯-೧೦,೧೧).

ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇಳಿಮುಖವಾದದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು."Between the 10th and 14th Centuries, the worship of Traipurushas in single or triple shrined temples was familiar in North Karnataka. As many as 26 dedications to the group are noticed in epigraphs alone these dedications consistently increased in number till the middle of the 12th century and thereafter began to decrease" (Srinivas.V Padigar ೧೯೯೬:೧೦೬)). ಹರಿಹರರಲ್ಲಿ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮತ್ತೆ ಭೇದವನ್ನೆಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹರಿಹರರಲ್ಲಿ ಭೇದಮಣಮಿಲ್ಲೆನುತಂ ನುಡಿಯುತ್ತಮಿರ್ಪ್ಪವಾ।
ರ್ವ್ವರೆ ಶಿವಯೋಗಿಯುಂ ಬಿಡದೆ ದೂಷಿಪರಾದ್ವಿಜರಂ ತಪಶ್ವಿಗಳ್।
ಪಿರಿದು ಮೊಡಂಬಡರ್ಪ್ಪರಮ ಮಿತ್ರರಸೇವಕರೋರ್ವ್ವರೋರ್ವ್ವರಂ
।ಪರಿಕಿಸುತಿರ್ದ್ದ ಪಾರ್ವ್ವರಧಿದೆಯ್ವಮನೋರ್ವ್ವರೆ ಮತ್ತೆ ಪೂಜಿಪರ್॥(ಸ.ಪ.೧೦-೫೫)

ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಶೈವ-ವೈದಿಕರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹರಿ ಮತ್ತು ಹರರನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಫಲವಾದವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಅಲ್ಲದೇ ಈ ಕವಿಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತವೂ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಅದು ಸುಮಾರಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಮಾನುಜಾಚಾರ್ಯರ ಪ್ರವೇಶದಿಂದಾಗಿಯೂ ವೈಷ್ಣವರು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರೊಂದಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಆರಾಧಕರೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಒಡಗೂಡಿರಬೇಕು. ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶೈವ-ವೈಷ್ಣವರ ನಡುವೆ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.

ಭಾಗ–ಎರಡು

ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಗಳ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ತಿಳಿಯುವುದರ ಅವಶ್ಯವೇನು? ಇದರಿಂದ ಈ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ? ಎಂದು ಕೇಳುವುದುಂಟು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಂಭವೇ ದೇವತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಆಗಿದ್ದುದು ಮಾನವ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಕೇವಲ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆಯ ಅಭ್ಯಾಸವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಪೂರ್ವೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಹಂತಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಏದರು ಏದರುಗಳು, ತಮ್ಮ ತಾವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಿನ ಹಾದಿಯೊಂದು ನಿಚ್ಚಳಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

"ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕೆನ್ನುವವರಿಗೆ ಇದು ಅವಶ್ಯವೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ದೈವತಗಳೆಂದರೆ ಜನರ ಆಶೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಮೈವೆತ್ತೇ ಅವರ ದೈವತವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೊಂದು ಜನಾಂಗದವರ ದೈವತ ಮತ್ತು ಅವರ ದೈವ (ಹಣೆಬರಹ) ಇವು, ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಈ ದೈವತಗಳ ಮೂಲಕ ಆ ಕಾಲದ ಜನರ ಆಶೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಬೀಳುತ್ತದೆ– ಅವರವರ ದೈವತಗಳ ಮೂಲಕ! ದೇವತಾಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅವುಗಳ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ತಳಹದಿ ಸಿಕ್ಕುತ್ತದೆ. ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸವು ಆ ಜನಾಂಗದ ದೇವತಾ ಕಥೆಗಳ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಿಯೊಳಗಿಂದ ಉಗಮಗೊಂಡುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ದೇವತಾ ವಿಚಾರಗಳ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳೊಡನೆ ಜನಾಂಗದ ವೈಚಾರಿಕ ಭೂಮಿಕೆ ಬದಲಾಗುವುದು ಕ್ರಮಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನ ಪ್ರಚಲಿತ ದೇವತಾ ವಿಚಾರದ ಮಾರ್ಪಾಟಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದ ದೈವತಗಳು ಆ ಜನರ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಜೀವನಾದರ್ಶನದದ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರತಿಮಾ ಸಂಕೇತಗಳೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆರಾಧಿಸುವ ಪ್ರತಿಮೆ– ಸಂಕೇತಗಳ ಅರ್ಥ ಮತ್ತು ಆ ಜನರ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ನಡೆದಂತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳತೊಡಗುವುದು" (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೭೬: ೨೩೩).

ದೇವ–ದೇವತೆಯರು, ಮಾಟ–ಮಂತ್ರಗಳು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅರಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. ಮಾಟ–ಮಂತ್ರಗಳಂತಹ ಪೂಜೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಇವರ ಧೈರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳು ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮತೀಯಾಂಶಗಳೂ ಜಾತಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಮತೀಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲೂ ಜಾತಿಯು ತನ್ನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಆಚರಿಸಲಾಗುವ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರುಗಳು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆಯಾ ಜಾತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದೇವರ ಪಟ್ಟಿಯೂ ವಿಭಜನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತದೆ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಮಾಟ–ತಂತ್ರದಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳವರು, ಕೆಳಜಾತಿ ಜನರನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ದೈವವೇ ಅವರ ದೈವವಾಗಿರುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಹಂತಗಳೂ ಇವೆ. ಇವೆಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಸ್ವಕಾರ್ಯದ ಸಲುವಾಗಿ, ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಈ ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು, ಕೆಲವು ಬೀಭತ್ಸವಾದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಬೇಕಾದ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

೨.೨.೧ ಶಿವನ ಆರಾಧನೆಗಳು

ಕಾಪಾಲಿಕರು ಶಿವನ ಆರಾಧಕರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅತಿಮಾರ್ಗಿಕರಾದ ಇವರನ್ನು ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನು–"ಭೈರವನನಾರಾಸಿ ಬಾಹಿರರಾದರಯ್ಯ" (ಚ.ಬ.ವ.೨೨೮) ಎಂಬರ್ಥ ಬರುವಂತೆ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅವರು ಹುಚ್ಚರಂತೆ ಓಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಹಾಗೂ ಇಡೀ ವಿಶ್ವವು 'ಮಹಾಯೋಗಿ'ಯ ವ್ಯಕ್ತರೂಪವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಪಾಲಿಕರು ಶಿವನನ್ನು ಯೋಗಿಗಳ ಯೋಗಿಯೆಂದು ಗಣಿಸಿರಬೇಕು. 'ಕಾಪಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ನಾಥರು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ "ಕಾಪಾಲಿಕ ಪಂಥವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದವರು ನಾಥರು" ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಂತೂ ಕಾಪಾಲಿಕ ಮತ್ತು ನಾಥ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಭೇದವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ' (ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೭೦: ೨೬೧). ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೦೨೯ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಛಾಯಾಪರಮೇಶ್ವರನ ಮಗ ಸ್ತಂಭನಾಥ, ಅವನ ಮಗ ದ್ವೀಪನಾಥ, ಅವನ ಶಿಷ್ಯ ಮೌನಿನಾಥ, ಅವನ ಶಿಷ್ಯ ರೂಪಶಿವ ಎಂಬ ಗುರುಗಳ ವಂಶವೃಕ್ಷವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ (ಎಕ. IX ನೆಲಮಂಗಳ ೧; ೧೦೨೯). ಇವರು ನಾಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದವರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ನವನಾಥಸಿದ್ಧರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಾಪಾಲಿಕರು ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ (ಅ.ವ.ಚ). ಆದಯ್ಯ ಎಂಬ ವಚನಕಾರ ಈ ಸಾಧಕರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ಇಡೀ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಖಂಡಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. ಅವರ ಇರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನವೊಂದು ಹೀಗಿದೆ– 'ಉಚ್ಚರಿಗಿ ದುರ್ಗಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಪೋತರಾಜನಂತೆ, ಮೂಱುಮೂಱು ಜಡೆಗಳ ಬಿಟ್ಟು ಆಡಿನೊಳಗಿರುವ ಹಿರಿಯ ಹೋತಿನಂತೆ, ಮೊಳ ಮೊಳ ಗಡ್ಡವ ಬಿಟ್ಟು, ಡೊಂಬಜಾತಿಗಾರನಂತೆ ವೇಷವ ತೊಟ್ಟ, ಮೀಸೆಯ ಬೋಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೈಪವ ಧರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಗೀರ್ವಾಣ ಭಾಷೆಯ ಕಲಿತು, ಕಾಕ ಕುಟಿಲ ಕುಹಕದ ಗಾಳಿ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಬಂದ, ಸುಡುಗಾಡು ಸಿದ್ಧಯ್ಯಗಳಂತೆ, ಗಿಡ ಮೂಲಿಕೆಗಳು ತಂತ್ರ ಮಂತ್ರ ಯಂತ್ರದ ಭಾಷೆಗಳ ಕಲಿತುಕೊಂಡು' (ಅ.ಚೌ.ವ.೯೨) ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಶೈವ ಮತದ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸವದತ್ತಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಸೋಗಲ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಈಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೮೦ರ ಚಾಳುಕ್ಯ ಇಮ್ಮಡಿ ತೈಲನ ಕಾಲದ ಶಾಸನವು ಕುರುಬಕುಲದ (ಧನಗರಗೋತ್ರ) ಕಂಚಿಕಬ್ಬೆಯ ದಾನಗುಣವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹೊಗಳಿದೆ. ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವನು, ಶಂಕರ ಸ್ವಯಂಭು ಸುವರ್ಣ್ಣಮಹಾಕ್ಷಿದೇವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಸೊಗಲ ಸಿದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ– 'ನೋಡತನು ಮುಟ್ಟೆ ಸಿದ್ಧಂ ಮಾಡುವ ಸೆಲಿಗನ್ತಶೇಷರಸಮೂಳಿಕೆಗಳಂ ಕೂಡುಗುಮಮರೇನ್ದ್ರ...ತ್ವ ಮನೂಡುವರಚ್ಚರಸಿಯಕ್ಕ [೯] ಳಾ ಮುನಿಕುಳಮ ಇನ್ನೆನಿಸುವ ಸಿದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರಾನ್ತರತೀರ್ತ್ಥಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯನಾಶ್ರಿತಸುರಭೂಜಂ ತ್ರಿಭುವನಸಿಂಹಮುನೀನ್ದ್ರ...ಂ ತಾಪಸಗೋತ್ರವೈರಿ ಕುಳಗಜಸಿಂಹ' ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದಂತೆ ಸಿದ್ಧರ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆ, ಅವರ ತಂತ್ರ ಮಂತ್ರವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೇ, ಫಲ ಶ್ರುತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ, ಇಂದ್ರ–ಚಾಂಡಾಳೆಯರ ಸಂಭಾಷಣೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ– 'ಮೇಳಿಸಿ ನಾಯಡಗಂ ಚಾಂಡಾಳೆ ಕಪಾಳದೊಳೆ ಕಳ್ಳನೆಱೆದಡುತಂ ತತ್ಕಾಳದೆ ಕೆರ್ಪ್ಪಿಂ ಮುಚ್ಚೆ ಸಮಾಳೋಕದೊಳಿಂದ್ರನಾಕೆಯ ಬೆಸಗೊಣ್ಡಂ, ದೇವಸ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಮನಾವು..... ನ್ದ ಪಾತಕನ ಪಾದರಜಂ ಭಾವಿ ಸಲಭೋಜ್ಯಯೆನಲಾ,

ದೇವಸ್ವಮನಳಿವನಿಂ ನಿಕೃಷ್ಟರು ಮೊಳರೇ' ಕೆಳವರ್ಗದವರೆಂದು ಎಣಿಸಲಾದ ಜನಗಳಿಂದಲೂ ಎಷ್ಟೋಸಲ ಮೇಲುವರ್ಗದವರೆಂದು ಭಾವಿಸಿಕೊಂಡವರು ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಹೊಂದುವುದುಂಟು. ನಾಯಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಹೆಂಡದೊಡನೆ ತಲೆಬುರುಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವವರು ನೀಚರಲ್ಲ, ದತ್ತಾಪಹಾರ ಮಾಡುವವರು ನೀಚರು ಎಂದು ಚಾಂಡಾಳೆ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು 'ಮುಟ್ಟಿ' ಎಂದುದಕ್ಕೆ ಚಾಂಡಾಳರೂಪಿಯಾದ ಶಿವನು, 'ತಿಳಿದವರು ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದ ಎಣಿಸುವುದೇ'? ಎಂದು ಕೇಳಿ ಅವರಿಗೆ ತತ್ವಬೋಧೆ ಮಾಡಿದ ಕತೆ ಸರ್ವಶ್ರುತವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಚಾಂಡಾಳೆ, ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸ, ಕಪಾಳ ಇವೆಲ್ಲವು ಕಾಪಾಲಿಕರ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಶೈವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಆರಾಧಕರ [(ಕಾಳರು) ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈದಿಕರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಂತಿದೆ] ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈವ ಪಂಥದ ವಾಮಾಚಾರವು, ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿರುವ ಸಂಕೇತವಿದಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಶೈವರ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರಬಹುದಾದ ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷಿದೇವನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳಪುರಾಣದಂತೆ, ತ್ರೇತಾಯುಗದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾವಣನ ಅನುಚರರಾದ ಮಾಲಿ ಮತ್ತು ಸುಮಾಲಿ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ರಾಕ್ಷಸರಿದ್ದರು. ಕಾರಣಾಂತರದ ಮೂಲಕ ರವಿದೇವನ ದ್ರೋಹದ ಬಾಧೆಯಿಂದ ಅವರು ರೋಗಪೀಡಿತರಾದರು. ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ, ಅವರು ಸೂರ್ಯದೇವನನ್ನು ಕುರಿತು ಆರಾಧನೆ ನಡೆಸಿದರು. ಆತನಿಂದ ರೋಗಮುಕ್ತರಾಗಲು, ಸೂರ್ಯದೇವನ ಪ್ರೇರಣೆಯಂತೆ ಶಿವಭಕ್ತರಾದ ಅವರು ಸೊವೆಲ್ ಎಂಬ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯದೇವನ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈಶ್ವರಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಮಾಡಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಆ ಶಿವನು ಸುವರ್ಣ ಮಹಾಕ್ಷಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಲೋಕರೂಢನಾದನು. ಆ ದೈತ್ಯರು ಸೋಲು(ಸ್ಟೊಗಲ)–೩೦ನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ದತ್ತಿಕೊಟ್ಟರೆಂದೂ ಸ್ಥಳಪುರಾಣದ ಕಥೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (ಎಇ. XVI, ಬೆಳಗಾಂ ೧;೯೮೦) ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷಿದೇವನನ್ನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಸ್ತುತಿಸಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖ ಹೀಗಿದೆ:

ಶ್ರೀಮದನವರತದನುಜನ–
ರಾಮರಮಣಿಮಕುಟತಟಘಟಿತಪದಪದ್ಮೋ
ದ್ಧಾಮಯುಗಳಂ ತ್ರಿಲೋಕ–
ಸ್ವಾಮಿ ಸುವರ್ಣ್ಣಾಕ್ಷಿದೇವರೀಗೆಮಗೊಳ್ಪ

ಈ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಈಶ್ವರನನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಶ್ರೀಮದನ, ರಾಮರಮಣಿ, ಪದಪದ್ಮ (ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುವ ಹೂವು) ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷಿ– "ಗೊ– ಅಕ್ಷ ಇದು ಚಕ್ರವೇ; ಇದರಂತೆ ಚಕ್ರವೇ 'ಪದ್ಮ': 'ಪದ' ರೂಪವಾದುದೂ ಉಂಟು. 'ಸಮಯ'ದ ಈ ಪರಿಸರದಲ್ಲೇ 'ಚಕ್ರ' ಎಂಬ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪಕ್ಷಿ. 'ಮುತ್ತು' ಮುಕ್ತ– ಸಂಗೀ: ಬಂಧನಾತೀತ ಜೀವನದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಪ್ರತಿಮೆ, ಪ್ರತಿಯೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಮುಕ್ತಾ– ಮೌಕ್ತಿಕ ಎಂಬ ಈ ಸಂಕೇತದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿತ್ರ ಇಂದಿಗೂ ಅಭ್ಯಸನೀಯವಿದೆ. ಇದು ಮೂಲತಃ ಕಂದಮಿಳ ಮಾತು, ಸಂಸ್ಕೃತದವರು ಎತ್ತಿಕೊಂಡುದು ಮುನ್ನೀರೊಳಗಣ 'ಮುತ್ತು'; ದಿವ್ಯಮಣಿ: 'ತಾಳಿ' ಆ ದಿವ್ಯ ಶಕ್ತಿ ಭಾಜನರಾಗುವ ನಡೆವಳಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಂಟು" (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೭೧: ೧೬೩, ३६६). ಅಂದರೆ ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರೇ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವುದಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಭೈರವನು ಕ್ಷೇತ್ರಪಾಲಕ ದೇವತೆಯೆಂದು, ಊರಿನ ಕಾವಲುಗಾರನೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಊರ ಹಳಬ- ಕುರುಬ ಉಳಿದ ಪ್ರಾಂತಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೈರನ ಹೆಸರು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿವೆ. ಹಳೆಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಸರು ಸು. ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಭೈರವಹಳ್ಳಿ, ಭೈರಾಗಿಕೊಪ್ಪ, ಭೈರನಮಟ್ಟಿ ಮೊದಲಾದ ಎಡೆಗಳಿವೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಕಂಡುಬರುವುದು. ಭೈರವ ಮೂರ್ತಿಯು ನಾಥಯತಿಯ ಒಂದು ಪ್ರತೀಕವೆಂದರೂ ಸರಿ (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೪೭: ೧೮೬). ಭೈರವನ ಬಗ್ಗೆ T.A. Gopinatha Rao ಅವರು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ ಗಮನಿಸಿ:

''For the protection of the towns and Villages from evil deities and from badmen, the shrine of Kshetrapal should be in the north-east corner of the town or village...; From this it will be evident that the so called Kshetrapala is no other than Bhairava... the pingala nighantu distinctly mentions that Kanchuka, Kari, Mukta, Nirvani, Siddha, Kapali, Vatuka and Bhairava are the other names of Kshetrapala" (1975: 495- 498).

ಭೈರ ಜನಾಂಗದ ಮೂಲಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದವರೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೈರರ ಆರಾಧನಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಮುಖವೆನಿಸುವ ದೇವರುಗಳೆಂದರೆ ಶಿವ ಮತ್ತು ಅವನ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳಾದ ಭೈರವ, ವೀರಭದ್ರ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಗಳಾದ ಮಾರಿ, ಚೌಡಿ, ಚಾಮುಂಡಿ ಮೊದಲಾದವು. ಈ ದೇವರುಗಳೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಇವರು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಮಾರಿಗೆ ತಾವು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿ ಗದ್ದುಗೆ ಹಾಗೂ ದೇವಿಯ ಚಿತ್ರಪಟವನ್ನಿಟ್ಟು ನಿತ್ಯವೂ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವರು. ಭಸ್ಮಧಾರಣೆ ನಿತ್ಯನಿಯಮ. ಭೈರ, ಭೈರವ ಮುಂತಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲ್ಪಡುವ ಇವರ ಜಾತಿಸೂಚಕ ಹೆಸರು ಭೈರವನ ಆರಾಧನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಬಂದದ್ದೆಂದು ಹೇಳುವರು. ಕಾಲಭೈರವನ ಒಕ್ಕಲೆಂದು 'ಭೈರವ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಭೂತವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವರು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆದಿಚಂಚನಗಿರಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿಯು ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳೂರಿನ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಮಾಯಸಂದ್ರ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ೧೧ಕಿ.ಮೀ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಸ್ಥಳಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ ಈಶ್ವರಕಪಾಲದಿಂದ ಅವತರಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಯೋಗಿಯೊಬ್ಬ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ ಮಾಡುತ್ತ ಪಾರ್ವತಿ, ಪರಮೇಶ್ವರರು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಚುಂಚನಗಿರಿಗೆ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿ ಶಿವ ಆ ಯೋಗಿಗೆ ದರ್ಶನವನ್ನು ನೀಡಿ ತನ್ನ ಅಂಶಯುಕ್ತವಾದ ಪೀಠವೊದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಆ ಸಿದ್ಧಯೋಗಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟ. ತಾನು ಪಂಚಪ್ರಾಣಗಳಿಂದ ಆದಿ ಗಂಗಾಧರೇಶ್ವರ, ಈಶ್ವರ, ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಮಲ್ಲೇಶ್ವರ, ಗವಿ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ- ಪಂಚಲಿಂಗಾಕೃತಿಯಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಕೇತ್ರರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಆದಿಶಕ್ತಿರೂಪಳಾದ ಸ್ತಂಭದೇವತೆಯನ್ನು ಪರಶಿವನೇ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದನೆಂದು ಸ್ಥಳಪುರಾಣ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಭೈರವ ಜೋಗಿಯಾಗಿರುವುದು. ನೋಡಿ:

ಜೋಗಿಯ ಕೈಲಿ ನಾಗಬೆತ್ತದ ಕೋಲು
ನಾಗರ ಹೆಡೆ ತ್ರಿಶೂಲ। ಜೋಗಯ್ಯ
ಅವನು ನಾಟಕವಾಡಿ ಬರುತಾನೆ....॥

ಜೋಗಯ್ಯ ಬರುವೋದಕಂಡೆ ಬಾಣ ಬಿಡುವುದಕಂಡೆ
ಬಾಳೆಯಮರವ ಮರೆಗೊಂಡೆ। ಚುಂಚನಗಿರಿಯ
ನಮ್ಮ ದೇವಾರು ಬರುವ ರಟಸೀಗೆ.....॥(ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ: ಪುಟ ೬೦)

ಈ ಜನಪದಗೀತೆಗಳಿಂದ ಭೈರವನು 'ಜೋಗಿ' ಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಣದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಬೇಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭೈರವನಿಗೂ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣಿಗೂ ಸಂಕೇತವಿರುವಂತಿದೆ. ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ತಾಂತ್ರಿಕಪಂಥದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಭೈರವನ ಮೂರ್ತಿ ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಇರುವುದನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೇ ಶಿವಮೊಗ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಮಾಸ್ತಿಕೈಯಲ್ಲಿ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು, ಅಲಂಕಾರ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ ಯಾಕೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಬಲಿಯ ಸೂಚಕವೂ ಹಾಗೆಯೇ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಯ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿರಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಜಾನಪದಗೀತೆಯು ಇದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ ನೋಡಿ:'ಇಂಬೆ ಹಣ್ಣಿನಂಗೆ ತುಂಬೀತು ಚುಂಚನಗಿರಿ ಲಿಂಗವಂತ ಬಣಜಿಗರು। (ಬಣಜಿಗರ) ಕೇರೀಲಿಸ್ವಾಮಿ ಭೈರವ ನೆರೆದಾರು.....॥' (ಪುಟ. ೪೪)ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ರಸಭರಿತವಾಗಿ ಜೀವಿಯ ಸಂಕೇತವೂ ಆದಂತಿದೆ. ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ನಾಥಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಭೈರವನು 'ಜೋಗಿ'ಯಾಗಿರುವಂತೆ ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮನೂ 'ಜೋಗಿಣಿ' ಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಎರಡು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೂ ಹತ್ತಿರವಾದ ಸಂಬಂಧಗಳಿರುವಂತಿದೆ. 'ಜೋಗಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಿದ್ದರು. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಭೈರವರನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಹವರ್ತಿನಿಯರಾದ 'ಯೋಗಿಣಿ'ಯರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಸೋಮದೇವ ಹೇಳುವ 'ಮಹಾಯೋಗಿನಿ'ಯರು ಈ ಯೋಗಿಣಿಯರೇ ಇರಬೇಕು. ಜೋಗಿ, ಜೋಗಿಣಿಯರು ಈ ದೈವಗಳ ಆರಾಧಕರಾಗಿದ್ದರೂ ಇರಬಹುದು. ಇನ್ನು ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಶ್ರೀಶೈಲ ಇರುವುದು ಕರ್ನೂಲ್ ಜಿಲ್ಲೆನಲ್ಲಿ; ಈ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣೋತ್ತರವಾಗಿ ನಲ್ಲಮಲ, ಎಱ್ಱಮಲ ಎಂಬ ಎರಡು ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಗಳು ಹಬ್ಬಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶೈಲವು ನಲ್ಲಮಲ ಶ್ರೇಣಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ. ಹಿಂದೆ ಇದು ಕನ್ನಡ ನಾಡಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ೧೯೪೧; ೧೯೨–೯೮). ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಶೈಲವು ಕರ್ನಾಟಕದ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಕ್ಕೂ ಬಹುಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ, ಸಿದ್ಧರಾಮ ಮುಂತಾದ ಶಿವಶರಣರು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಭಕ್ತರು. ಶ್ರೀಶೈಲವು ಭಾಷಾಂತರೀಕರಣವಾದರೆ, 'ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ'ವು ಭಾಷಾಂತರಾನುಕರಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ–ಎಂದರೆ, ಮಲೈ ಅಯ್ಯನ್ ಎಂಬುದು ಅದರ ಮೂಲವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಲೈ ಅಯ್ಯನ್ ಎಂದರೆ ಬೆಟ್ಟದ (ಮೇಲಿರುವ) ಸ್ವಾಮಿ ಅಥವಾ ದೇವರು ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಎಂಬುದೂ ಇದೇ ಶಬ್ದದ ಬೇರೊಂದು ರೂಪ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಗಿರಿ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜನ ಎಂಬುದು ಇದೇ ವಿಧವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಯತ್ನ. 'ಮಲೆ' ಪದವು (ಬೆಟ್ಟ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ) ಬಳಕೆಯಾಗದೆ ನಿಂತುಹೋದ ಮೇಲೆ, ಅದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ, ಇದು 'ಮಳೆಯ' ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಅಥವಾ 'ಮಳೆಯ' ಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ನಡೆಸಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆಂಬ ಕಥೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಬೈಲು' ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೂ 'ಮಳೆಯ' ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗೂ 'ವ್ಯತ್ಯಾಸ' 'ಬೈಲು' ಅಲ್ಲದ್ದು 'ಮಳೆ' ಅಲ್ಲ 'ಮಲೆ', ಬೈಲುಸೀಮ, ಮಲೆನಾಡು ಎಂಬಂತೆ (ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ೧೯೪೧:

೧೯೭೭-೯೮). ಮಲ್ಲ, ಮಲ್ಲಪ್ಪ, ಮಲ್ಲಮ್ಮ, ಮಲ್ಲೇಶ, ಮಲ್ಲೇಶ್ವರ, ಮಲ್ಲಾರಿ (?) ಇವು ಒಂದೇ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಬಂದವುಗಳು.

ಜೈನ ತೀರ್ಥಂಕರರಲ್ಲೊಬ್ಬರ ಹೆಸರು ಮಲ್ಲಿ (ನಾಥ) ಈ ಪದವೂ 'ಮಲ್ಲ'ದ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:ಶ್ರೀ ಪರ್ವ್ವತಮೆಂಬುದ್ದು ದುರಿ-ತಾಪಹರಂ ಮಲ್ಲಿನಾಥಜಿನನಿರ್ದ್ದೆಡೆ ಮ-ತ್ತೇ..... ಮಾ ತೊ ಜಿನೇಶ್ವರರೂಪುಗಳಾನಗದೊಳೆತ್ತಲುಂ ಬಾಹಲ್ಯಂ॥(ಸ.ಪ.೨-೬೦)ಜೈನತೀರ್ಥಂಕರ ಮಲ್ಲಿ (ನಾಥ) ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶ್ರೀಶೈಲದೊಡನೆ ಹೇಳಿರುವ ಔಚಿತ್ಯವೇನು? ಮಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಶೈಲ ಇವೆರಡೂ ಶಬ್ದ ಸಂಕೇತಗಳೊಳಗಿನ ಅರ್ಥಗರ್ಭ ಸಮಾನವಾಗಿದೆ. ಜೈನರಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ೧೯ನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನಾದ 'ಮಲ್ಲಿ'ಯನ್ನು ದಿಗಂಬರ ಜೈನರು 'ಮಲ್ಲಿನಾಥ' ಎಂದೂ ಅಂದರೆ ಗಂಡು ಎಂದೂ, ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಜೈನರು ಕೇವಲ 'ಮಲ್ಲಿ' ಎಂದೂ ಅಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು ಎರಡೂ ರೂಪಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ದೈವತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ (ಬಿ.ಎಸ್. ಕುಲಕರ್ಣಿ ೧೯೬೬: ೧೨೦). ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಹೇಳಿರುವ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಶ್ರೀಶೈಲ ಪರ್ವತವು ಜೈನರಿಗೂ ಪವಿತ್ರಸ್ಥಾನವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ಶೈಲವು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಳಾಮುಖರು, ಕಾಪಾಲಿಕರು, ನವನಾಥರು, ಭಿಕ್ಷಾವೃತ್ತಿ ಮತ, ಪಾಶುಪತರು, ಸಿದ್ಧರ ಆರಾಧನೆಗಳು ಹಾಗೂ ವೀರಶೈವರಿಗೂ ಪವಿತ್ರಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ (Parabrama Sastry 1985). ಶ್ರೀಶೈಲವು (ಪರ್ವತ) ಪುರುಷ, ಸ್ತ್ರೀ ಎರಡೂ ರೀತಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಆಗುತ್ತದೆ, ಆಗಬಲ್ಲದು. ಶ್ರೀಶೈಲ ಪರ್ವತವು ಶಕ್ತಿಪೀಠವಾದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧರೆಲ್ಲ ಐಕ್ಯವಾಗಲು ಹಾಗೂ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಬರುವ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀಶೈಲ, ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಸಿದ್ಧರು ಹಾಗೆಯೇ (ಆಂಧ್ರದ ಭೃತ್ಯರಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ) ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬೆಟ್ಟದ ದೇವರು ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ (ಸಂಪಿಗೆ)– ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲಾ 'ಯೋಗ'ಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಂತಹವು. ಶಿವನ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು 'ಯೋಗರಾಜ'ನೆಂದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವ ಬಳ್ಳಾರಿಜಿಲ್ಲೆಯ ಉಜ್ಜಿನಿ ಗ್ರಾಮ. ಕೊಟ್ಟೂರಿಗೆ ೧೯ ಕಿಮೀ, ಕೂಡ್ಲಿಗಿಗೆ ೨೧ ಕಿಮೀ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ, ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯ. ಈ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೇ ಬೇರೆ. ತ್ರಿಕೂಟಾಲಯವಾಗಿರುವ ಈ ದೇವಾಲಯ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರನಿರುವ ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಅದೆಷ್ಟೋ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಾಕುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಅದೆಷ್ಟೆ ಎಣ್ಣೆ ಟಿನ್‌ಗಳನ್ನು ಶಿಖರದ ಮೇಲಿನಿಂದ ಸುರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಾಳೆಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ತೂರುವುದು, ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದ ನಂತರ ಬಾಳೆಹಣ್ಣನ್ನು ಶಿಖರಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚುವುದು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರನನ್ನು ದಾಯಾದಿಗಳು ಸುಣ್ಣದ ಕೊಪ್ಪರಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತಾರಂತೆ. ಅದರಿಂದ ಹೋರಾಡಿ ಸಿದ್ಧೇಶನು ಪಾರಾಗಿ ಬಂದನಂತೆ. ಸುಣ್ಣದ ಉರಿಯ ಉಪಶಮನಕ್ಕಾಗಿ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚುವುದು. ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಶಿವನ (ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ) ನೆತ್ತಿಗೆ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ತಂಪಾಗಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರನ ಒಕ್ಕಲಿನ ಜನರು ಸೋಮವಾರದಂದು ನೆತ್ತಿಯನ್ನು ಬರಿದು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಇನ್ನೊಂದು ಕುತೂಹಲದ ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಈ ದೇವರ ಒಕ್ಕಲಿನವರು ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಬರಬಾರದು ಯಾರಾದರೂ ಒಬ್ಬರು ಬರಬಹುದು! (?).

೨.೨.೨ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳು

'ಶಕ್ತಿ' (Power) ಆರಾಧಕರಿಗೆ 'ಶಕ್ತರು' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಪಕ ಪ್ರಸಾರದ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಈ ಶಾಕ್ತವು ಭಾರತದ ಬಹು ಭಾಗವನ್ನು ಹಬ್ಬಿತ್ತು. ಈ ಮತದ ಆರಾಧ್ಯದೇವತೆ ದೇವಿ ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ. ಆರ್ಯರ ಆಗಮನಕ್ಕಿಂತ ಮುನ್ನವೇ ಆರಾಧನೆ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ, ಶಾಕ್ತಮತವು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಕ್ರಿಶ. ೬ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ೧೦ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಈ ಮತದ ಪ್ರಭಾವವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮತದ ಮುಖ್ಯ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆ ಕಾಳಿ ಅಥವಾ ದುರ್ಗಾದೇವಿ ಪಾರ್ವತಿಯ ರೂಪ. ಶಾಕ್ತ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಮತವಾಗಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀ ದೈವವನ್ನು ಪ್ರಧಾನದೈವವಾಗುಳ್ಳ ಹಾಗೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಶೈವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದಾಗಿದೆ.

'ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯ' ಎಂದೊಡನೆ ಅದು ಶೈವರದೇ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ರೂಢವಾಗಿದೆ. "ಶೈವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಶಕ್ತಿ ಸಹಿತ ಶಿವನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಶಿವ-ಶಕ್ತಿ, ಶಿವ (ಭವಾನಿ) ಇರುವಂತೆ ವಿಷ್ಣು-ಶಕ್ತಿ, ದೇವಿ-ವೈಷ್ಣವಿಯು ಇದ್ದಾಳೆ. ಶಕ್ತಿಸಹಿತ ಪರಮೇಶ್ವರನಂತೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸಹಿತ ನಾರಾಯಣನನ್ನು ಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವುದುಂಟು. ಉಮಾ-ಮಹೇಶ್ವರ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ-ನಾರಾಯಣ ಎಂಬೀ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ತ ದ್ವಂದ್ವಪದದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಹೆಸರಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿದ್ದಿತು. ಉಚ್ಚಾರ ಸೌಕರ್ಯದಿಂದಾಗಿ, ಇದು ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಶಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ದೇವಪತಿಯರಿಗಿದ್ದ ಅರ್ಧಾಸನವು ಕ್ರಮವಾಗಿ ತಪ್ಪಿಹೋದದ್ದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಉಮಾಪತಿ, ಲಕ್ಷ್ಮಿಪತಿ ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಪುರುಷರಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವುಂಟು. ಇದು ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿ. ಪ್ರಕೃತಿಯು ಪುರುಷರಿಗೆ ಅಧೀನ ಎಂಬ ಪಂಥ, ಮತ್ತು ದೇವಿ, ವಿಶ್ವದ ಆದಿಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಪಂಥ ಇವು ಒಂದೇ ಎನ್ನಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಮೊದಲು? ಈ ನಡಾವಳಿಗಳು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಲಾರವು. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆವರಣವು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯು ಇರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ" (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೬೬: ೧೮೮-೮೯).

ಶಕ್ತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆ ಇದೆ: ದಕ್ಷನು ಶಿವನನ್ನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಸತಿ-ದಕ್ಷನ ಮಗಳು ಮತ್ತು ಶಿವನ ಮಡದಿ - ಆಹ್ವಾನಿಸಲ್ಪಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಆದರೆ ಅವಳು ಶಿವನನ್ನು ಯಜ್ಞಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಅನುಮತಿಯನ್ನು ಕೇಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಶಿವ ಅವಳಿಗೆ (ಸತಿಗೆ) ಅನುಮತಿ ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸತಿಯು ಭಯಂಕರ ಸ್ವರೂಪಿಣಿಯಾದ ಕಾಳಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನು ಆಕೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡು ಹೆದರಿಕೆಯಿಂದ ನೀನು ಯಾರು? ತನ್ನ ಮಡದಿಯಾದ ಸೌಮ್ಯ ಸ್ವರೂಪಳಾದ ಸತಿ ಎಲ್ಲಿ ಹೋದಳು? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಶಕ್ತಿರೂಪಿಣಿಯು ಉತ್ತರಿಸುತ್ತಾಳೆ: ಸತಿಯು ನಂಬಿಕಸ್ಥ ಹೆಂಡತಿ, ಅದೇ ನಿಜವಾದ ಸ್ವರೂಪ. ಕಾಳಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ (Lynn E. Gatwood ೧೯೯೧:೬೮).

ಮತೀಯ ಪಂಥಗಳ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ವಿಷಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ವಿಭಾಗವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

೧)ಮತೀಯವಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಅಥವಾ ಜೈನ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಕಾಲಾನಂತರ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಶೈವರು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದರ ಕುರುಹುಗಳು.

೨)ಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ದೇವತೆಗಳು ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿರುವ ಸುಳುಹುಗಳು: ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

ಅ)ದಲಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾತ್ರಗಳು.

ಆ)ಜಾತೀಯತೆ; ಮೇಲುವರ್ಗದವರು ಕೆಳವರ್ಗ (ಬುಡಕಟ್ಟು) ದವರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆಳೆಸಿದಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು.

೧)ಹಿಂದೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಅನ್ಯಮತಗಳ ದೇವತೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಕುರುಹುಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿರುವ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕ ಹಾಗೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ, ತನ್ಮೂಲಕ ವಿವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಭೌಗೋಳಿಕ (ಪ್ರಾದೇಶಿಕ) ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ದೇವತೆಗಳ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ತಿಳಿಯಲು ಸಮರ್ಪಕತೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕವಿಯಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಈ ಮೂರು ಭಾಗಗಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಿದ್ದೇವೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ಎಕ್ಕಲದೇವಿಗೆ ಮಾಮಾ-
ಲಕ್ಕನಿಗಂ ಬನದ ಬಳರಿಗಂ ಮೈಲಾರಂ-॥
ಗಳ್ಕದೆ ಜಾತ್ರೆಯ ಮಾಳ್ಪಂ।
ಮೊಕ್ಕಳಗಂ ಜೈನನಲ್ಲಿನಾಕಂ ಕಾಳಂ॥ (ಸ.ಪ.೪-೧೨೩)

ಬನದ ಬಳಾರಿ, ಕೊಲ್ಲಗಿರದಕ್ಕ (ಕೊಲ್ಲೂರ ಮೂಕಾಂಬಿಕೆ? ಕೊಲ್ಲಾಪುರ ಲಕ್ಷ್ಮೀ?), ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಕೋಟಿ (ಸ.ಪ ೯-೧೧೩) ಎಕ್ಕಲದೇವಿ, ಅಗಸದಬ್ಬೆ, ಮಸಣಿ, ಮಾರಬ್ಬೆ ಈ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಜನಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ದೇವತೆಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಶ್ರೀಚಕ್ರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಪಂಚಲೋಹದ ದೇವಿ ವಿಗ್ರಹದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯನ್ನು ಆದಿಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರು ಮಾಡಿದರೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ದಿವ್ಯ ಮಹಾಮಾತೆ ತ್ರೈಗುಣ ಸ್ವರೂಪಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಕಾಂಬಿಕೆಗೆ ವೈಷ್ಣವ ಲಾಂಛನವಿದೆ; ಚತುರ್ಭುಜಗಳಿವೆ ಇದಕ್ಕೂ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಸ್ವಯಂಭುಲಿಂಗ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದಳು; ವಿಗ್ರಹದ ಕೆಳಗಿರುವ ಆ ಲಿಂಗ ಮಧ್ಯದಿಂದ ಹಾದು ಹೋಗುವ ಸ್ವರ್ಣರೇಖೆಯು ಶಿವ-ಶಕ್ತಿಯರ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಸಂಯೋಗವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವುದೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೂಕಾಂಬಿಕೆಯ ಚತುರ್ಭುಜ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಅಭಿಷೇಕವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಯಂಭುಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮೂಕಾಂಬಿಕೆ ಶೈವ ಸಂಬಂಧಿ ದೇವತೆಯೆನ್ನಬಹುದು ಅಲ್ಲದೆ ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಿದ ಹಾಗೆ ಶೈವತತ್ವಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯು ಏಕರೂಪವಾಗಿರುವುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮೀಯೇ ಮೂಕಾಂಬಿಕಾ ಆಗಿರುವಳು ಎನ್ನುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀಯು ರುದ್ರಾಣಿಯೂ ಒಬ್ಬಳೇ ಹೇಗೆ? ಶಿರೂರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ "ಶ್ರೀ ರುದ್ರಾರ್ಧಾಂಗೋತ್ತುಂಗ ನಿವಾಸಿನೀ, ಸಿಂಹವಾಹಿನೀ ಶ್ರೀಮತ್ ಕೊಲ್ಲಾಪುರ

ಪೀಠಾಧಿಷ್ಠಿತೇ ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ" (ಸೌಇಇ. XI-ii, ೧೩೭). ಈ ವಾಕ್ಯದಂತೆ, ದುರ್ಗಾ ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಇವರು ಒಂದೇ ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದ್ದುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಚಂದ್ರಪ್ರಭುಸ್ವಾಮಿಗಳ ಭಕ್ತೆ. ಜೈನರು ಜೈನೇತರ ಕಥೆಗಳನ್ನು, ದೇವತೆಗಳನ್ನು, ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ತಮ್ಮವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಮುಖಾಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮುಖಾಂಬಿಕೆ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಜೊತೆಗೆ ಮಾಕಾಳಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಜಗತೀವಿಖ್ಯಾತೆ ಕೊಲ್ಲಾಪುರವರದ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿ ಚಂದ್ರಪ್ರಭಸ್ವಾ।
ಮಿಗಳೆಂದುಂ ಭಕ್ತಿಯಿನ್ನುಂ ಜಿನಪದಯುಗಳಕ್ಕೆತ್ತಿನೈವೇದ್ಯಮಂ ಜಾ ।
ತ್ರೆಗೆ ಬಂದರ್ಮತ್ತೆ ತೋರ್ಪರ್ಸ್ಸರುಗನದಜಿನಾದೇವಿತಾಂ ಜೈನೆ ಹಿಂಸಾ।
ದಿಗಳಂ ಕೈಕೊಳ್ಳಳಿನ್ನುಂ ಕೃತಕದವಳು ಮಾಕಾಳಿ ಮಾಂಸಾಸಿಯಲ್ತೆ॥(ಸ.ಪ:೨–೬೯)

ಕೋಲರು ಎನ್ನುವ ಎಡೆಗಳಿದ್ದುವಾಗಿಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯರು ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡರಿಗಿಂತಲೂ ಮೊದಲು ಒಂದು ಜನ ಅಲ್ಲಿ–ಇಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿದ್ದಿತು. ಪುರಾತನದ ಈ ಜನಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಲರು ಮತ್ತು ಮುಂಡರ ಹೆಸರಿನ ಎಡೆಗಳು ಕಂನಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ಕೋಲರ ನೆನಹನ್ನು ಕೊಡುವ ಹಲವು ಎಡೆಗಳು ಕಂನಾಡಿನ ತುಂಬ ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕೊಲ್ಲ, ಕೊಲ್ಲಗಿರಿ, ಕೋಲಾರ, ಕೊಳ್ಳಹಾಳವಿಷಯ, ಕೊಲ್ಲೂರು, ಕೋಲ್ಹಾಪುರ ಕೊಲ್ಲಹಣ ನಾಡು, ಕೊಲ್ಲು, ಕೊಳ್ಳೆಲ, ಕೊಲ್ಲಿ, ಕೊಲ್ಲಿಪಾಕೆ, ಕೊಲ್ಲಾಳಿ, ಮುಂತಾದವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದೇವಿಯ ಸ್ಥಾನಗಳೆಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿವೆ (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೬೬: ೯೪). ಸ್ಥಳಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವಂತೆ 'ಕೋಲ' ಮಹರ್ಷಿಗಳು ದೇವತೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಿರುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈ 'ಕೋಲ'ವು ಕೋಲ ಜನಾಂಗದ ಮಹರ್ಷಿಯಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ– ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ

"ಎಕ್ಕಲದೇವಿ, ಎಕ್ಕಲವಿರಿ, ಎಕ್ಕನಾದಿ, ಯಕನಾತಿ, ಏಕನಾಥಮ್ಮ ಹೆಸರುಗಳು ಕಾವ್ಯ–ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ; ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಎಲ್ಲಾಯಿ ಹೆಸರುಗಳು ಜನಪದರ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತೋರಿಬರುವುದು ಹೆಚ್ಚು. ಹೀಗಾಗಿ ಮೊದಲ ಗುಂಪಿನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೆಸರು ಜನರ ಮಧ್ಯ ಏಕೆ ಕೇಳಿಬರುವುದಿಲ್ಲ? ಎರಡನೆಯ ಗುಂಪಿನ ಜನಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೆಸರು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಏಕೆ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲ? ಬಹುಶಃ ಎಕ್ಕಲದೇವಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಕಾವ್ಯ–ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ, ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಈ ದೇವತೆ ಪ್ರಚಾರ ಪಡೆದಿರಬಾರದೇಕೆ? ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಬೇರೆ, ಎಕ್ಕನಾತಿ ಬೇರೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವರ ವಚನ ಬಂಧ–ಭಾಷೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಎಕ್ಕನಾದಿ, ಎಕ್ಕನಾಥಿ, ಎಕ್ಕನಾಥಮ್ಮ ರೂಪಗಳು ಎಕ್ಕಲದೇವಿಯನ್ನು ನಾಥಪಂಥಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿಕೊಂಡುದರ ಪರಿಣಾಮವೋ, ಈ ದೇವತೆ ಮೂಲತಃ ನಾಥ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದೋ ವಿಚಾರಿಸಬೇಕು"(ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೯೫:೨೯೭–೨೯೮).ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮೇಲಿನ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪುರ್ನಪರೀಶಿಲಿಸಬಹುದೆಂದು ತೊರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಏಕನಾಥಿ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸನ ರೂಪದಲ್ಲಿದ್ದು, ಜನಪದರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನೇ ಏಕನಾಥಿ ಎಂದು ಸಮೀಕರಿಸ ಬಹುದೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಸರಿಯೆಂದು ತೋರದು. ಏಕೆಂದರೆ

ಇಂದಿಗೂ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೇವತೆ ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಸಮೀಪದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕನಾಥಮ್ಮನ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳು ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿವೆ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿನ ಜನಪದದ ದೇವತೆಯೆ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಈ ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ ಯಾರು? ಈಕೆಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ.

"ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ ದೇವಾಲಯವು ಬೆಟ್ಟದ ಹೃದಯವಿದ್ದಂತೆ. ಮೊದಲು ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರವಾಗಿದ್ದ ಈ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಮುಳ್ಳು ಪೊದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದಳೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ. ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ ದೇವಾಲಯವು ಬೌದ್ಧರಾಗಿದ್ದ ಆಂಧ್ರ ಭೃತ್ಯರ ಕಾಲದ ತಾರಾಭಗವತಿ ನಿಲಯವೆಂದು ಚರಿತ್ರಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹುಲ್ಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಯಿಸರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ" (೧೯೭೬). ಸ್ಥಳಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ಹಿಡಂಬಪಟ್ಟಣ. ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯ ಮೇಲೆ ಓಬಲಾದೇವಿಯ ಗುಡಿಯಿದ್ದು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೇಡರಿಗೆ ಅದು ಪವಿತ್ರಸ್ಥಳವಾಗಿದೆ (ಕ.ರಾ.ಗೆ: ೫೦೮). ಇಲ್ಲಿ ಹಿಡಂಬೇಶ್ವರ, ಸಂಪಿಗೆಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಂಬೇಶ್ವರನ ಮಂದಿರವೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮಂದಿರವಾಗಿದ್ದು ಗುಹಾಂತರ ದೇವಾಲಯವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಿಡಂಬೆಯರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೂ ಹಿಡಂಬ ಕ್ಷೇತ್ರವೆನಿಸಿದ್ದು, ಹಿಡಂಬಾಸುರನು ಈ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ಪ್ರತೀತಿ. ಹಿಡಂಬೇಶ್ವರನಿಗೆ ಭೂತನಾಥನೆಂದೂ ಹೆಸರು. ಬೆಟ್ಟದ ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉತ್ಸವಾಂಬಾ (ಉಚ್ಚಂಗಿಯಮ್ಮನ) ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳಿಂದ ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿಯು ಮೊದಲು ಬೌದ್ಧರ ದೇವತೆ ತಾರಾಭಗವತಿಯಾಗಿದ್ದಳೆಂದು ನಂತರ ಶೈವದೇವತೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಳಾದಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ ಹಾಗೂ ಉಚ್ಚಂಗಿಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ ಶೈವ ಸಂಬಂಧಿ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಏಕನಾಥಮ್ಮನ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಕ್ಕಾಗಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಸಮೀಪದ ಒಂದು ಗ್ರಾಮವಾದ ಬೀದುರ್ಗವನ್ನು ಈ ದೇವತೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಬೀದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಈ ದೇವತೆಯ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಾಳೆಯಗಾರರು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಏಕನಾಥಮ್ಮ ಈ ಗ್ರಾಮದ ಆರಾಧ್ಯದೇವತೆ. ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿಯು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಆರಾಧ್ಯದೇವತೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಏಕನಾಥಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆ ತುಂಬಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಏಕನಾಥಮ್ಮ ಹಾಗೂ ಈಶ್ವರನ ಮದುವೆಯೇ ಈ ಜಾತ್ರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ಈ ಇಬ್ಬರ ಮದುವೆ, ಮುಹೂರ್ತ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಂಸಾರಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿವಾಹದಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆಯ ದಿನದಂದು ಎಲ್ಲರೂ ತಪ್ಪದೆ ಹೋಳಿಗೆ ಕಡುಬಿನ ಅಡುಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ದೇವಿಗೆ ನೈವೇದ್ಯ ಮಾಡುವುದಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸಿಡಿಯು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೇವಿಯ ಪೂಜೆಯ ನಂತರ ಬಾಗಿಲನ್ನು ಹಾಕಿದರೆ ಮರುದಿನ ಬೆಳಿಗ್ಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು. ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಹೊತ್ತು ಯಾರೂ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇನೇ ಇರಲಿ, ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳು ಶೈವ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವೊಂದರ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿವೆ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿರುವ ಉಯ್ಯಾಲೆ ಕಂಬದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಚಿನ್ನದ ಸರಪಳಿಹಾಕಿ ದೇವರನ್ನು ತೂಗಿ, ಉತ್ಸವ ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಸಿಡಿ ಉತ್ಸವಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ಓಕುಳಿಗುಂಡಿ' ಎನ್ನುವ ದೇವರ ಮಜ್ಜನದ ಗುಂಡಿ ಇದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ತಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಂಗಿಯಮ್ಮ ಇದ್ದಾಳೆ. ಈಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

'ಏಕ್ಕಲದೇವಿ' ಯು 'ರೇಣುಕೆ' 'ಎಲ್ಲಮ್ಮ' ಎಂದು, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೫ರ ಹಾಲೇಬೇಲೂರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಬನವಾಸಿ ಪುರವರಾಧೀಶ್ವರ'ನಾದ ಕದಂಬ ಅರಸುದೆಯಸಿಂಹನೃಪನನ್ನು 'ಶ್ರೀಮದೆಕ್ಕಲದೇವಿಲಬ್ಧವರಪ್ರಸಾದ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೫ರ ಉದ್ರಿ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ರಾಜಧಾನಿ ಉದ್ದರೆಯಿಂದ ಬನವಾಸಿ ನಾಡಿನ ಜಿಡ್ಡುಳಿಗೆ ಪ್ರಾಂತವನ್ನಾಳುತ್ತಿದ್ದ 'ಏಕ್ಕಲದೇವ' ಹೆಸರಿನ ಅರಸನಗೆ 'ಏಕ್ಕಲದೇವಿ ವರಪ್ರಸಾದೋತ್ಪನ್ನ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಹೆಸರನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದೂ ಈ ಎಕ್ಕಲದೇವನು ಜೈನನೆಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಸತಕ್ಕ ಅಂಶಗಳಾಗಿವೆ. ಜೈನರಿಗೂ ಪೂಜ್ಯಳೆನಿಸಿದ್ದ ಈ ದೇವತೆ ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೆ ಆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. (ಬಹುಶಃ ಈಕೆ ಬನವಾಸಿ ಸಮೀಪದ ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಹುಮ್ಮುಚ್ಚದ ಜೈನಯಕ್ಷಿ ಪದ್ಮಾವತಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಎಂ.ಎಂ. ಕುಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೫೫ಅ: ೨೯೯). ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಂದ್ರಗುತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನು ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಜೈನಯಕ್ಷಿ ಪದ್ಮಾವತಿ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಾರಳು, ಅಲ್ಲದೆ ಆಕೆ ಪದ್ಮಾವತಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲೇ ಇದ್ದವಳು. ಹಾಗಾದರೆ ಮತ್ಯಾರು ಈ ಏಕ್ಕಲದೇವಿ? ಅವಳೇ 'ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ'

ಉಚ್ಚಂಗಿ ದುರ್ಗವು ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ದಕ್ಷಿಣ ಎಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ. ಇಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಬೆಟ್ಟವಿದೆ. ಈ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಉತ್ಸವಾಂಬ (ಉಚ್ಚಂಗಮ್ಮ) ದೇವತೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಉಚ್ಚಂಗಿಯೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂತೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ದುರ್ಗದ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ಪಾದದೇವರ ಗುಡಿಯಿದೆ. ದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹನುಮಂತ, ಬನಶಂಕರಿ, ವೀರಭದ್ರ, ತವಕೇಶ್ವರ, ಹೊನ್ನೆತ್ತಮ್ಮ ಈ ಗುಡಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಪಾಳುಬಿದ್ದ ಅನೇಕ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳೂ ಉಂಟು. ಉಚ್ಚಂಗಿ ಗಿರಿಯ ಮೂಡಣದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವನವು ಇರುವುದು. ಅದರ ಹೆಸರು ಹಿಡಂಬವನ. ಆ ವನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಭು ಕಲಿದೇವಸ್ವಾಮಿ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಹಿಡಿಂಬೆಯೆ ಮಾಡಿಸಿದಳೆಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಹಿಡಿಂಬೇಶ್ವರಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಉಂಟಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದಿದೆ. ಉಚ್ಚಂಗಿ ದುರ್ಗದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡುವುದಾದರೆ–

ಬಳ್ಳಾರಿಜಿಲ್ಲೆ, ಹರಪನಹಳ್ಳಿತಾಲ್ಲೂಕು, ಅರಸಿಕೆರೆ ಹೋಬಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಉಚ್ಚಂಗಿ ದುರ್ಗವು ಕಲ್ಯಾಣಿಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಉಚ್ಚಂಗಿ ಮೂವತ್ತು' ಎಂಬ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವಿಭಾಗವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ದುರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆದು ಮಾಂಡಲಿಕರ ನೆಲೆವೀಡಾಯಿತು. 'ನೊಳಂಬವಾಡನಾಡ ಶಿರೋಮಣಿಯಾಗಿ' ಮೆರೆಯಿತು. ದಾವಣಗೆರೆಯ ಆಲೂರು ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈ ದುರ್ಗದ ವರ್ಣನೆ ಬಂದಿದೆ (ಎಕ. XI, ೧೯೮; ೧೧೪೩). ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೪ರ ಉಚ್ಚಂಗಿದುರ್ಗದ ಶಾಸನವೊಂದು ಉಚ್ಚಂಗಿ ಪರ್ವತವು ಕದಂಬವಾಡಿನಾಡ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಉಚ್ಚಂಗಿಯಿಂದ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಜೈನನಾದ ಕೂಚಿರಾಜ ತನ್ನ ಪತ್ನಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದಾಗ, ಆಕೆಯ ಜ್ಞಾಪಕಾರ್ಥವಾಗಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ (ಎಕ XI, ಬೇತೂರು ೧೩; ೧೨೭೧). ಕೂಚಿರಾಜನು ದಂಡಾದಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಯಾವ ರಾಜವಂಶದ ಬಳಿ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುವುದಿಲ್ಲ ಈ ಶಾಸನದಿಂದ. ಆದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೩೦ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಪಾಂಡ್ಯರು ತಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಯನ್ನು ಉಚ್ಚಂಗಿಯ ನೆಲವೀಡಿಗೆ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೬೬ರ

ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೇತೂರನ್ನು ಹಳೆಯಬೀಡೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಪಾಂಡ್ಯವಂಶೀಯರ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ನಂತರ ಕದಂಬಳಿಗೆ ಸಾಸಿರ ಪ್ರದೇಶದ ಉಲ್ಲೇಖ ನಂತೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಈ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ ೧೯೯೬) ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ವಿವರಗಳು ಸಾಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೪ರಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಂಗಿಯು 'ಕದಂಬ ನಾಡನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೫ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಇದು 'ನೊಳಂಬವಾಡನಾಡ' (ಬಹುಶಃ ಇಂದಿನ ಕೋಲಾರ, ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ಬಳ್ಳಾರಿ, ದಾವಣಗೆರೆ ಮತ್ತು ಅನಂತಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿ) ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿತು. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೫ರಲ್ಲಿ ಕದಂಬ ಅರಸು ದಯಸಿಂಹನೃಪನು ಎಕ್ಕಲದೇವಿ ಲಬ್ಧವರಪ್ರಸಾದ ಎಂದು. ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೫ರಲ್ಲಿ ಎಕ್ಕಲದೇವ ಹೆಸರಿನ ಅರಸು ರಾಜ್ಯಭಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಂಡಿರುವಂತೆ ಕದಂಬ ಅರಸು ಕದಂಬನಾಡಿನ ಅಂದಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಆರಾಧನಾ ದೇವತೆಯಾದ ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಪ್ರಸಾದವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇನ್ನು ಎಕ್ಕಲದೇವ ಹೆಸರಿನ ಅರಸನ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಇದಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹರಪನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ಈ ದೇವತೆ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಧಾರವಾಡ ಹಾಗೂ ದಾವಣಗೆರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ತೀರ ಹತ್ತಿರವಾಗೇ ಇದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಕ್ಕದ ರಾಯಚೂರು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೂ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೂ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. "ರೇಣುಕೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣದ ಕೋಲಾರ, ಉಚ್ಚಂಗಿ, ಕೊಕಟನೂರು, ಬೂದ್ಯಾಳ ಗಣಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಇವಳ ಕ್ಷೇತ್ರವಿದ್ದು ಸೌದತ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದಿದೆ. ಇಷ್ಟು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿರುವಾಗ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇವಳ ಕಥೆ ಎಲ್ಲಿ ನಡೆಯಿತೆಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯುಂಟಾಗುವುದು." (ಜಾ.ವಿಶ್ವ : ೧೮೭೩). ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಂಗಿಯು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕ್ಷೇತ್ರವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾತಂಗಿ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯರು ಎನ್ನಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತಂಗಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ , ಹಾಗೆಯೇ ಮಾತಂಗಿಯ ಹತ್ತಿರ ಮುತ್ತನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಸೇವಿಸಲು ಮಾತಂಗಿ ಇದ್ದಾಳೆ. ಮಾತಂಗಿಯೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮದೇವಿಗೆ ಸರ್ವಾರ್ಪಣ ಮಾಡಿದ ಯೋಗಿನಿಯಾಗಿರುವ ಶಕ್ಯತೆಯಿದೆ. ಮಾತಂಗಿಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಿಲ್ಲ ಆದರೂ ಮಂಗಳಸೂತ್ರ ಇದೆ. ('ಮಣಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ). ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮೈತುಂಬಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ, ಮಾತಂಗಿ ಯಾರನ್ನೂ ಮೈದುಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತಂಗಿಗೆ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಹರಕೆ ಕೊಡಿ ಎಂದು ಎಲ್ಲಮ್ಮನೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂತೂ ಈ ಎಲ್ಲ ಅಂಶಗಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಮಾತಂಗಿ(ಎಲ್ಲಮ್ಮ)ಯರನ್ನು ಭಿನ್ನರಾಗಿ ಅದೂ ಜಾತಿಯ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದೆ! ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧರಿಗೂ ಇದ್ದಂತಹ ಸಂಬಂಧದ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆದ ಮಾರ್ಪಾಡಿಗೆ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ಆಶಯಕ್ಕಾಗಿ.

ಎಕ್ಕಲಮ್ಮ- ಎಲ್ಲಮ್ಮ

ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಮುಖ ಆರಾಧ್ಯದೇವಿಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳ ಜನರನ್ನೂ ತನ್ನ ಭಕ್ತರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ.

ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮದೇವಿಯ ಗುಡ್ಡ ಒಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಯಾತ್ರಾ ಸ್ಥಳವಾಗಿದ್ದು, ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸವದತ್ತಿಯಿಂದ ಸುಮಾರು ಐದು ಕಿ.ಮೀ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ರೇಣುಕಾದೇವಿ, ಗುಡ್ಡದವ್ವ, ಸತ್ಯವ್ವ (?) ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ; ಎಲ್ಲರ ಅಮ್ಮನಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಗುಡ್ಡದ್ವ; ಈ ದೇವಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು– ದಕ್ಷಿಣದ ಕೋಲಾರ, ಉಚ್ಚಂಗಿ, ಕೊಕಟನೂರು, ಬೂದ್ಯಾಳ ಗಣಿ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ, ಸೌದತ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಪಡೆದಿದೆ ಹಾಗೂ ಗುಡ್ಡಗಳ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ, ಎನ್ನುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ವಿಶ್ವವನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರತೀಕ; ರೇಣುಕಾ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮಾನವ ವ್ಯಕ್ತಿ. ರೇಣುಕೆಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರು, ಜಗನ್ಮಾತೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಗದಂಬೆಯ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಅಮ್ಮನವರ ಗುಡಿ ಎನ್ನುವುದು ವಾಡಿಕೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡ್ಡದ ಸವದತ್ತಿಯು ೯ರಿಂದ ೧೩ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಏಳ್ಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಟ್ಟ ವಂಶದವರ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೇಣುಗ್ರಾಮ ಅಥವಾ ಬೆಳಗಾವಿಯು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೧೦ರಲ್ಲಿ ರಟ್ಟರ ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ನಂತರ ತನ್ನ ಆಡಳಿತ ಸಂಬಂಧವಾದ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು; ಆದರೂ ಕುಂದಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸುಗಂದವರ್ತಿ ಎಂಬ ಹನ್ನೆರಡು ಹಳ್ಳಿಗಳ ಸಣ್ಣ ವಿಭಾಗವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೭೫ ರಿಂದ ೧೨೨೯ರ ನಡುವಿನ ರಟ್ಟದೊರೆಗಳ ಆರು ಶಾಸನಗಳು ದೊರೆತಿವೆ. ಇವು ಇಲ್ಲಿ ರಟ್ಟ ದೊರೆಗಳಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೮೭೬ ಮತ್ತು ೯೮೧ ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಜೈನಮಂದಿರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. (ಕ.ರಾ.ಗೆ: ೬೦೯) ಮುಖ್ಯ ಮಂದಿರದ ಮತ್ತು ಮೂಲದೇವಿಯ ವಿಗ್ರಹದ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಕೆತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸದ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಜೈನ ಮೂಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನದು ಮೂಲತಃ ಜೈನಯಕ್ಷಿಯ ವಿಗ್ರಹವೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂದೇಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ಮುಖ್ಯದೇವಾಲಯದ ಹೊರಮೈ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಮತ್ತು ಎಡಕ್ಕೆ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಕುಳಿತ ಭಂಗಿಯ ಎರಡು ಸಣ್ಣ ವಿಗ್ರಹಗಳಿರುವುದನ್ನು ಈಗಲೂ ನೋಡಬಹುದು. ಶಿಖರದ ಮೇಲಿನ ಸಣ್ಣಕೋಣೆಯ ಒಳಗಿನ ಬಾಗಿಲ ಮೇಲೆಯೂ ತೀರ್ಥಂಕರನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಬಾಗಿಲ ಮೇಲೆ ಇದ್ದ ತೀರ್ಥಂಕರನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಈಗ ಲೋಹದ ತಗಡಿನ ಗಣಪತಿ ವಿಗ್ರಹದಿಂದ ಮುಚ್ಚಲಾಗಿದೆ. ಈ ತಗಡು ಹೊದಿಸುವ ಮೊದಲು ತೆಗೆಸಿದ ಹಳೆಯ ಚಿತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಆ ಜಿನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಈ ದೇವಾಲಯ ಮೂಲತಃ ಜೈನಬಸದಿಯಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇವಾಲಯ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆಂದು, ಅಂದರೆ ೧೧–೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜೈನ ಕಟ್ಟಡವೆಂದು ವಾಸ್ತುದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದು ಈ ದೇವಾಲಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟ, ಜೈನ ಘಟ್ಟ, ಬಹುಶಃ ಪಾರ್ಶ್ವಪಂಡಿತನು ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಪುರಾಣ ಬರೆಯುವವರೆಗೂ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೨೦ ಇದುಜೈನ ಬಸದಿಯಾಗಿಯೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ದೇವಾಲಯು ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೨೨೦ರ ತರುವಾಯು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ(ಎಕ್ಕಮ್ಮನ)ದಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಇದರ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೯೫ಆ: ೨೯–೩೦೦). ಎಲ್ಲಮ್ಮನು ಮೊದಲು ಜೋಗುಳಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ನೆಲೆನಿಂತಳೆಂದು ನಂತರ ಪದ್ಮಾವತೀ ಯಕ್ಷಿಯ ಬಸದಿಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡು ಪದ್ಮಾವತೀಯಕ್ಷಿಯ ಬದಲು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಾಗಿ ಪ್ರಖ್ಯಾತಿ ಹೊಂದಿದಳೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಜಾನಪದ ಕತೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸವದತ್ತಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನೀರು ತರಲು ರೇಣುಕೆ ತಡಮಾಡಿದಾಗ ಜಮದಗ್ನಿ ಆಕೆಗೆ

ಮೈತೊನ್ನು ಹಿಡಿಯಲೆಂದು ಶಾಪಕೊಟ್ಟನಂತೆ. ಇದರಿಂದ ದುಃಖಗೊಂಡ ರೇಣುಕೆ ಅಲೆದಾಡುತ್ತ ಸವದತ್ತಿಗೆ ಬರಲು ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಎಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಜೋಗಯ್ಯ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧರು ಅಲ್ಲಿನ ಜೋಗುಳ ಬಾವಿಯ ನೀರಿನಿಂದ ಅರಿಶಿನವನ್ನು ತೆಯ್ದು ಮೈಗೆಲ್ಲ ಬಳಿದು ಆಕೆಯ ತೊನ್ನನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿದರಂತೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಸವದತ್ತಿಯ ಜೋಗುಳಬಾವಿ ವಿಖ್ಯಾತವಾಯಿತೆಂದು ಕಥೆ. ರೇಣುಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಳಂತೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರೇಣುಕೆ ಶಿರಚ್ಛೇದದ ಕಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಮಾರ್ಪಾಟೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಿದೆ. ಪರಶುರಾಮನು ತಾಯಿಯ ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿಯಲು ಬರಲು ದಿಟವಾಗಿ ಪತಿವ್ರತೆಯಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆಕೆಯನ್ನು ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಎಷ್ಟು ಸಾರಿ ಕಡಿದರೂ ತಲೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇದ್ದುವಂತೆ; ಒಂದೊಂದು ಬಾರಿ ತಲೆ ಕಡಿದು ಕೆಳಗೆ ಉರುಳಿಸಿದಾಗಲೂ ಒಂದೊಂದು ಪಿಡುಗು (ಪ್ಲೇಗ್, ಸಿಡುಬು, ಕಾಲರಾ, ಇತ್ಯಾದಿ) ಹೊರಹೊಮ್ಮಿತಂತೆ. ಕಡೆಗೆ ರೇಣುಕೆ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಗುಡ್ಡಮ್ಮ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಾಗಿ ನಿಂತಳಂತೆ (ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ೧೯೩೫: ೧೭೦). ಈ ಕತೆಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ರೇಣುಕೆ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ, ಜೋಗುಳ ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಇದ್ದುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನಬಸದಿಯು ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇವಾಲಯವಾಗುವ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿಂದ ಎರಡು ಕಿಲೋಮಿಟರ್ ಅಂತರದಲ್ಲಿರುವ ಜೋಗುಳಬಾವಿಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರಬಹುದು. ಈ ಬಾವಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ದೇವಾಲಯವಿದ್ದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕುರುಹಗಳಿವೆ. ಮೂಲತಃ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಈಗಿನ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿರುವ ಸಂಭವವೂ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಕಥೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. (ಅಲ್ಲೇ ಅದೇ: ೩೦೦, ಅ.ಟಿ.).

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರುವಂತಿದೆ. ಸವದತ್ತಿಯ ಎಕ್ಕಲದೇವಿ ಯಾರು? ಇವಳು ಪುರಾಣ ದೇವತೆಯೆ? ಹಿಂದೂ ಅಥವಾ ಅಹಿಂದೂ ದೇವತೆಯೆ? ಎಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ (ಅದೇ: ೨೯೯). ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮನದು ಮೂಲತಃ ಜೈನಯಕ್ಷಿಯ ವಿಗ್ರಹವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂದೇಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಿಂದು ದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಪುರಾಣದೇವತೆಯೂ ಹೌದೆನಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲು ನಾವು ಉಚ್ಚಂಗಿಯ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಉಚ್ಚಂಗಿ ಸ್ಥಳದ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆ ಮೊದಲಾದ ಮೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ನಿಕೆಯರು ಇಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಈಶ್ವರ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಅದರಿಂದ ಇದು ಉಚ್ಚಂಗಿಪರ್ವತ ಎಂದು ವಿಶ್ರುತವಾಯಿತು. 'ದ್ವಾಪಾರದೊಳುತ್ತುಂಗ ಮಹರಿಷಿ ಆಶ್ರಮಮಪ್ಪುದಱೆಂ ಉತ್ತುಂಗಪರ್ವ್ವತಮೆಂಬುದು ಕಲಿಯುಗದೊಳ್ ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆಯೆಂಬಳು ಮೊದಲಾಗಿ ಮೂವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕನ್ನಿಕೆಯರು ತಪಂಗೆಯ್ದೀಶ್ವರವರಪ್ರಸಾಧದಿಂ ದೇವತ್ವಮಂ ಪಡೆದರಱೆಂದುಚ್ಚಂಗಿಯಾ ಪರ್ವ್ವತಮೆಂಬುದು' (ಸೌಇಇ. IX-i, ಹರಪನಹಳ್ಳಿ. ೧೨೬;೧೦೬೪). ಉಚ್ಚಂಗಿದುರ್ಗದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಶಾಸನದಿಂದ ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆ ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆಯೇ ದೇವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು. ಇದೇನೇ ಇರಲಿ, ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕನ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದು. ಈ ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆಯೇ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಂಡು ನಂತರ ಈಕೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆ ದುರ್ಗಿಯಂತೆಯೂ ರೂಪತಳೆದಂತಿದೆ ಜನರ ಮನದಲ್ಲಿ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನ– 'ಉಚ್ಚಂಗಿದುರ್ಗಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಪೋತರಾಜನಂತೆ' (ವ ೨೧೨). ಅಂದರೆ ಉಚ್ಚಂಗಿ, ದುರ್ಗಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೂ ಬಲಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅಥವಾ

ಬಲಿಯನ್ನು ಈಕೆಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ವಚನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಉಚ್ಚಂಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಿಂದೂ ದೇವತೆಯೆಂದು (ಬಹುಶಃ ಕೌಳರ ದೇವತೆಯೆಂದು) ಹೇಳಬಹುದು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆಯೇ ಈ ದೇವತೆಯಿದ್ದರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು: ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಅಥವಾ ರೇಣುಕೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು ಉಚ್ಚಂಗಿಯೇ ಎಂದು, ಈಕೆ ಹಿಂದು ದೇವತೆಯೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಎರಡು: ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆ ಕನ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಈಕೆ ವೈದಿಕರ ದೇವತೆಯೆಂದು (ದುರ್ಗಿಯ ಹೆಸರು ಬರುವುದರಿಂದಲೂ) ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬಲಿಯ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ವೈದಿಕ, ಶೈವರ ದೇವಿಯಾಗಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಕನ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈಕೆಯನ್ನು 'ಸತ್ಯವ್ವ'ನೆಂದು ಕರೆದಿರಬಹುದೇ? ಶಂಬಾ ಜೋಶಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ–

ಋಗ್ವೇದಕಾಲೀನ 'ಅದಿತಿ' (ಎಲ್ಲಮ್ಮ: ಯೋಗಿನೀ) ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದನ್ನು ತೆರೆಯಮರೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿರುವ ಈ ತಂತ್ರ= ಮಂತ್ರ: ಮಾಟದ ಅಂದ ವಿಭ್ರಮಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಚೈತನ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ 'ಗೋಪೀ ಪರಕೀಯಾ' ಒಬ್ಬ 'ಸತ್ಯ' 'ಸತೀ' ಪಾತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ 'ಸತಿ': 'ಸೇತು' ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ ಅಂದು 'ಬ್ರಹ್ಮ–ಚರ್ಯ' ಸಿದ್ಧಿಯ ದೀಕ್ಷೆಯನೀಯುವ ಕುಮಾರಿ 'ಸಂಪ್ರದಾಯುವು, ಇಂದು ದೇವದಾಸೀ ವರ್ಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಎಂತೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ! 'ಸತ್ಯವ್ವ' ಎಂದು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಹೆಸರಿದೆ; ದೇಮವ್ವನಿಗೂ ಈ ಹೆಸರು ಉಂಟು. ಅಗ್ನಿ: ದಿವ್ಯ ಸರ್ಪ ದಿವ್ಯದಿಂದ ತಮ್ಮ 'ಸತ್ಯತ್ವ'ವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿಕೊಡುವ ಕಿಚ್ಚಿನ ಕೊಂಡಮಂ ಪುಗುವ ಮಹಾಸತಿ' (ಮಾಸತಿ) ವರ್ಗದ ಪುರಾತನ ಪರಂಪರೆ, ಸತಿ ಕುಮಾರಿ, ಮೈಯಲ್ಲಿ ಆವೇಶವಾಗುವವಳು. ಮಡದಿಯಾದ ಬಳಿಕವೂ 'ಸತಿ' ಪರಂಪರೆ ನಡೆಸುವ, ಯೋಗಿನಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷ ಕನ್ಯೆಗೆ 'ಸತಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದ್ದಿತೆಂದು ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಿಂದ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೭೧: ೧೬೬–೧೯೩).

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆಯಾದ ಈಕೆ ಮದುವೆಯಾಗದೆ (ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಗದಿದ್ದಾಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕಾಡಿಗೆ ಕರೆತಂದು ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು) ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರನ್ನು ಕಂಡು ಅವರಿಂದ ಜೋಗದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದಳೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹೇಳಿಕೆಯು ಹಿಂದೆ ನಾವು ನೋಡಿದ 'ಉಚ್ಚಂಗಬ್ಬೆ'ಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉಚ್ಚಂಗಿಯಬ್ಬೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. "ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮೂರ್ತಿಯು ಮೂಲಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಣ್ಣಿಯಾದ, ಸಿಡುಕುಮುಖದ, ಡಮರು, ತ್ರಿಶೂಲ, ಪಾಶ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಪಾಲಗಳನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿವ ತಲೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಾವುಗಳಿರುವ ದೇವತೆಯ ಪಂಚಲೋಹದ ಮೂರ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಮೂರ್ತಿಯು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಡೆದ ಬರಿಯ ತಲೆಯಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು ವಾಡಿಕೆ; ಭೂಮಿಯಿಂದ ಎದ್ದುನಿಂತಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ"(ಎಚ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ೧೯೭೬: ೧೭೦). ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹಿಂದೂ ದೇವತೆಯಾಗಿ, ಜೋಗುಳಬಾವಿಯಿಂದ ನಂತರ ಸವದತ್ತಿಯಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆತಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಾತಂಗಿಯೂ ಇದ್ದಾಳೆ. ಈಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಜೋಗಿತಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

೨) ಶಿಷ್ಟದೇವತೆ ಮತ್ತು ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳು ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿರುವ ಸುಳುಹುಗಳು

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳಾದ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು, ಪಾರ್ವತಿ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಶಿವನ ಪರಿವಾರದ ದೇವತೆಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವ ಗಣಪತಿ, ಷಣ್ಮುಖ, ದುರ್ಗಿ, ನಾಗ, ಇವರೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪರಿಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುವಂಥಹವರು. ಜನರ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ಕಾಲಗುಣಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜನಮನದಿಂದ ಉದಯಿಸಿ ಬರುವ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಆಯಾಯ ಕುಲ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಾಗೂ ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜನಾಂಗಗಳ ದೇವ – ದೇವತೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿತು. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹುಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೆರೆತು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ, ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವೈದಿಕರು ಒಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಕ್ರಮೇಣ ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ದೇವತೆಗಳು ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಿಳಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 'ಬಳರಿ' ಹಾಗೂ 'ಮಾರಿದೇವತೆ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದು.

ಬಳರಿ

ಬಳರಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಕಾವ್ಯ-ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕೆ ಕೆರೂರಿನ ಇಂದಿನ ಬನದವ್ವ ಗುಡಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬಳರಿದೇವಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ವಿಷಯ ಬರುತ್ತದೆ. (ಎಇ. XXXIII ಪುಟ .೧೩೧-೩೩; ೯೫೫) ಅಂದರೆ ಬಳರಿಯು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಳು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. 'ಅರಸಂ ಬನ್ದು ನೋಡಿ ಭಟಿರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಕೆಮ್ಮತ್ತಲೆರಡು' (ಎಕ.VIII, ಸೊರಬ. ೪೪; ೯೭೧). 'ಭಟರಿಯ ದೇಗುಲ ವಿನಕನ ದೇಗುಲ... ಮಾಡಿಸಿದನ್' (ಸೌಇಇ.XI-i ೩೫; ೯೩೩), 'ತೆಂಕಣಕೋಡಿಯಾವೊಳಗಣ ಭಳಾರಿಯಾಲವಂತೆ ಹಡವಲು ನಡೆದು' (ಎಕ.VI, ಚಕ್ಕಮ. ೧೬೦; ೧೧೩೭), 'ಮಾರಿಕಬ್ಬೆ ಭಟಾರಿಗೆ ಮತ್ತರ್ಪ್ಪನ್ನೆರಡು ಮನೆಯೊಂದು ನ್ಯಾಸಂ (ಎಇ. XX, ೬; ೧೦೧೨) ಶಾಸನಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಭಟರಿ, ಭಟಿರಿ, ಬಳರಿ, ಭಟಾರಿ, ಭಳಾರಿಯೆಂದು ಈ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಭಟರಿಯಿಂದ ಬಳರಿಗೆ ಭಟಾರಿಯಿಂದ ಭಳಾರಿಗೆ ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಿರಬಹುದು ಈ ಹೆಸರು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಭಟರಿ ಮತ್ತು ವಿನಕ(ಬೆನಕ)ನಿಗೆ ದೇಗುಲವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಬಳರಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಹಟ್ಟಿಹಬ್ಬದಂದು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ 'ಬೆನಕ'ನನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ವಾಡಿಕೆ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಭಟರಿ ಪಾರ್ವತಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವಂತಿದೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕರಗಳಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ:

'ಬಳರಿಯ ಮನೆಯಂ ಪರಕೆಯ ಕುರಿಯಂ ಪುಗಿಸುವಂತೆ' (ಪಂಚತ. ೧೨೯) ಬಳರಿ ಎಂಬುದು ಕಾಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು. ಅಡವಿಯಲ್ಲಿ (ಬನ) ಸ್ಥಾಪಿಸಲ್ಪಡುವ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಜನ್ನನ ಹೇಳಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಬಳರಿ, ಮಾರಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಒದಗಿಸುವ ಬಳರಿ ಬಗೆಗಿನ ಮಾಹಿತಿಯಿಂದ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಂತಹ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಹಾಗೂ ವೈದಿಕ ಶೂದ್ರವರ್ಗದವರು ಈ ದೇವಿಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗಭೇದವನ್ನು ಮರೆತು ವರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಬಳರಿ ಒಬ್ಬ ಕ್ಷುದ್ರ ದೇವತೆಯೆಂದೂ, ಜೈನ ದೇವತೆಯೆಂದೂ ಬ್ರಹಶಿವ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವತೆಗಳನ್ನು 'ಬಳರಿ' ಎಂದು ಜನ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವು ಮೂಲತಃ ಜೈನ ಶಾಸನದೇವತೆಗಳೆಂದು ಜೈನರಾದವರು ತಿಳಿಯಿರಿ' ಎಂದೂ ದೇವಿಯೊಬ್ಬಳು ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಒಲಿದು ತನ್ನ ಬಳರಿತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನದೇವತೆಯಾದಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ (ಸ.ಪ.೨-೭೦). ಅಂದರೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿವುಳ್ಳ ಬಲಿ ಮುಂತಾದ ಹಿಂಸೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಿ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಜೈನಮತಕ್ಕೆ ಒಲಿದು ಬಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಜೈನದೇವತೆಯಾದಳು ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿರುವಂತಿದೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ. ಪ್ರಾಣಿವಧೆ, ಮದ್ಯಮಾಂಸ ಸೇವನೆಯ ಹಂಬಲವುಳ್ಳವರು ಬಳರಿ ದೇಗುಲವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾರೆ (ಸ.ಪ.೯-೮೬). ದೇವತೆಗಳು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದ ರಾಕ್ಷಸರನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಬಳರಿ ಈಗ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಯಾಚಿಸಿ ಕುರಿಯನ್ನು ತಿನ್ನುತ್ತಾಳೆ (೯-೧೧೪). ಬಹಳ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಕುದುರೆ, ಆನೆಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡದೆ ಕಡಿಮೆ ಬೆಲೆಯ ಕುರಿಯನ್ನು ಬಳರಿಯ ಮುಂದೆ ಜನರು ಕಡಿಯುತ್ತಾರೆ (೯-೧೧೫). ಜನರು ಈಕೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಉತ್ತಮ ಮಾಹೇಶ್ವರರೂ ವೈದಿಕರೂ ವೈಷ್ಣವರೂ ತಮ್ಮ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಗಣಿಸದೆ ಪ್ರಾಣಭಯಕ್ಕಂಜಿ ಬಳರಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ; ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ (೯-೯೨). ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಮರೆತು, ಅರಿಷಿಣವನ್ನು ಲೇಪಿಸಿಕೊಂಡು, ಬಾಸಿಗವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಕೋಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ, ಪೂಜಿಸುತ್ತ ಬಯ್ಯುತ್ತಾರೆ (?) (೯-೯೪). ವೈದಿಕರ ಪೊಳ್ಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು, ಅವರ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ. ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಈ ಮಂದಿಯೇ ಬಳರಿಯ ಆಚರಣೆಯ ದಿನ ಹಲಗೆ ಬಾರಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೊಲೆಯರನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲರೂ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ (೯-೯೪). ಕರ್ಮ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗವೇ ಇಲ್ಲಿ ಮರಣಭಯಕ್ಕಂಜಿ ತಾವೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಅವರೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗವನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಬನದ ಬಳಾರಿ, ಕೊಲ್ಲಗಿರದಕ್ಕ, ಕಂಚಿಯ ಕಾಮಕೋಟಿ ಇವರು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಆದೇಶದಂತೆ 'ರಂಗ'ವನ್ನು ಬರೆದು ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಂಡಂದಿರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ತೊಂದರೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ರಂಗ'ವೆಂದರೆ ಮಂಡಲದ ಪೂಜೆ ಅಥವಾ ತಾಂತ್ರಿಕಾಚರಣೆಯನ್ನೇ ಒತ್ತಿಹೇಳುವಂತಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಜನರು ಆರ್ಥಿಕ ಮುಗ್ಗಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ (೯-೧೧೩). ಬರಗಾಲದಲ್ಲಿ ಎರೆಯಪ, ಅಗಸದಬ್ಬೆ, ಬಳಾರಿ, ಭೈರವ, ಮೈಲಾರ, ಮಸಣಿ, ಮಾರಬ್ಬೆಯರು ಜನರು ಕೊಡುವ ಕಾಣಿಕೆಗಳಿಲ್ಲದೆ (ಆಹಾರ ಅಥವಾ ನೈವೇದ್ಯ) ಸತ್ತುಹೋದರು. ಆಗ ಭಕ್ತರು ಇವರನ್ನೇಕೆ ಪೂಜಿಸಲಿಲ್ಲ? (೯-೧೦೫). ತಮಗೆ ಆಹಾರವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಈ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಅಂದರೆ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಬೇಕಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವವರಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಳರಿಯು ಒಬ್ಬ ಜನಪದದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಬಳರಿಯನ್ನು 'ಮಹಾಕಾಳಿ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಈ ದೇವತೆ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಕಾಳಿಯಮ್ಮ ಅಥವಾ ಕಾಳಿಯು ಹಳ್ಳಿಗರ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇವಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ವೇದದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈಕೆಯು ಎಂಟು ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ

ಕೂಡಿದ ಅವತಾರವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಇವಳ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಈಕೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಸರು ಮಹಿಷಾಸುರಮರ್ದಿನಿ. ಮಹಿಷಾಸುರನನ್ನು ಕೊಂದವಳು. ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರವಳೂ ಅಲ್ಲ. ಈಕೆಯೇ ಅವರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದವಳು. So the task was given to Kali, who successfully accomplished it, and so won a place among village deities (Henry white head 1983: 24). ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದ ಕಾಳಿಯನ್ನು ನಂತರದ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಬಳರಿಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಸುವುದರಿಂದ ಕಾಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ವಿವರ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

ಮುರಹರ ಸರಸಿಜಭವ ರು।
ದ್ರರು ಮೀಶ್ವರನುಂ ಸದಾಶಿವಂ ಬೆರಸಿಂತ।
ಯ್ವರುಮೊಂದಿರ್ಪ್ಪರ್ಚಂಡಿಯ।
ಚರಣಂಗಳ ಮೊದಲೊಳೆಂದು ಕೌಳರ್ಪೇಳ್ದರ್॥ (ಸ.ಪ:೮-೧೭೭)

ಕೌಳರ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮ, ರುದ್ರ, ವಿಷ್ಣುಗಳಿಗಿಂತ ಚಂಡಿಯೇ ಸರ್ವಶಕ್ತಳು. ಚಂಡಿ ಅಥವಾ ದುರ್ಗಿ ಅಥವಾ ಕಾಳಿಯು ಒಂದೇ ಹೆಸರನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಚಂಡಿ ಅಥವಾ ಮಾಕಾಳಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ದೈವವೆನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಬಳರಿ, ಭಟರಿ ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೪೦೦ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿದ್ದು ಅಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಇದು ಜನಪದರ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಸರಿಸುಮಾರು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಮ್ಮ ದೇವಿಯೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಮಾರಿದೇವತೆ (ಮಾರಿಕವ್ವೆ)

'ಮಾರಿ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮೃತ್ಯುದೇವತೆ, ದುರ್ಗಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಈಕೆಯನ್ನು ತಾಯಿ, ಅಮ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಮಾರಿಕಬ್ಬೆ ಮತ್ತು ಭಟಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನವು ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುತ್ತದೆ (ಎಇ. XX, ೬; ೧೦೧೨) ಮಾರಿ ಮತ್ತು ಬಳರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಧರ್ಮಾಮೃತದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ (೨-೧೩೩, ೪-೨೫೪). ಬಳರಿ ಮತ್ತು ಮಾರಿ ಯರು ಅವರ ಕಾರ್ಯಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನವು ಮಾರಿಯ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ:

ಮಾರಿಕವ್ವೆಯ ನೋಂತು ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಬರು;
ಸಾಲಬಟ್ಟಡೆ ಮಾಜಿಕೊಂಬರಯ್ಯಾ!
ಸಾಲಬಟ್ಟಡೆ ಅವಜೆನೊತ್ತೆಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡುಂಬರಯ್ಯಾ!
ಮಾಜುವೋಗನೊತ್ತೆಯೋಗ
ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ. (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೫೫೭)

ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ಹುರುಳಿಲ್ಲಲವೆಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಬೇಡರು ರೋಗ ರುಜಿನವಾದರೆ ಅದು ಮಾರಿಯ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಆದದ್ದು ಎಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. .ಮಾರಿ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಬೆನ್ನಿಗೆ ಚಾವಟಿ ಏಟು ಹೊಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಸಿಡಿ, ಬಾಯಿ ಬೀಗ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಬೇವಿನ ಉಡುಗೆ ಉಟ್ಟು ಹಡಲಿಗೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಉಧೋ ಉಧೋ ಎನ್ನುವುದು- ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಮಾರಿ ದೇವತೆಯ ಭಕ್ತರ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ (ಅ.ಚೌ.ವ.೨೦೭).

ಅ) ದಲಿತಸ್ತ್ರೀಯ ಪಾತ್ರ

ದಲಿತಸ್ತ್ರೀ ಮಾತಂಗಿಗೂ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಗೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ದಲಿತರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜೋಗಿತಿ ಮೊದಲಾದ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಭೇದವನ್ನು ಮರೆತು. ಸೊಗಲದ ಸಮೀಪದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಗೂ ಹಾಗೂ ಸೊಗಲ ಶಾಸನದ ಹೆಂಡ, ಮಾಂಸ, ಕಪಾಲ, ಹೊಲತಿ ಇವೆಲ್ಲ ಶೈವಪಂಥದ ಜನಪದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. (ಹಿಂದೆ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನೋಡಿ:) ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಈ ದಲಿತ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿದೆ.

'ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥ'ದ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಗಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿನ ಆರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಚಕ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದ್ದು, ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳ ಶಕ್ತಿಯ ವರ್ಧನೆ, ಪ್ರಚೋದನೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಪುರುಷ–ಸ್ತ್ರೀ ತತ್ವಶಕ್ತಿಗಳ ನಿರಂತರ ಮಿಲನವೇ ಗುರಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಮಾನವನ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಇದರ ಬಾಹ್ಯರೂಪವಾಗಿರುವ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪುರುಷ–ಸ್ತ್ರೀ ಮಿಲನವು ಈ ಗುರಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸಹಕಾರ, ಸಹಾಯ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ ಮತ್ತು ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಮಂತ್ರಗಳ ಉಪದೇಶವನ್ನು ತಾಂತ್ರಿಕ ಸ್ತ್ರೀಯೋಗಿನಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀತತ್ವದ ದೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಜಾತೀಯತೆಯಿಲ್ಲ (ಅ.ಸುಂದರ ೧೯೮೦: ೩೮೨–೮೩). ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೊಗಲ ಶಾಸನದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದು.

> ಮೇಳಿಸಿ ನಾಯಡಗಂ ಚಾಂ
> ಡಾಳೆ ಕಪಾಳದೊಳೆ ಕಳ್ಳನೆಱೆದಡುತಂ ತ–
> ತ್ಕಾಳದೆ ಕೆರ್ಪ್ಪಿಂ ಮುಚ್ಚೆ ಸ–
> ಮಾಳೋಕದೊಳಿಂದ್ರನಾಕೆಯಂ ಬೆಸಗೊಣ್ಡಂ॥ ೫೯ ॥
> ದೇವಸ್ವಂ ಬ್ರಹ್ಮಸ್ವಮ–
> ನಾವು.... ನ್ದ ಪಾತಕನ ಪಾದರಜಂ
> ಭಾವಿಸಲ ಭೋಜ್ಯಮೆನಲಾ–
> ದೇವಸ್ವಮನಳಿವನಂ ನಿಕೃಷ್ಟರು ಮೊಳರೆ ॥ ೬೦ ॥ (ಶಾ.ಸಾ.ಸ: ಪುಟ.೨೩)

ಶಾಸನದ ಫಲಶ್ರುತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಇಂದ್ರ–ಚಾಂಡಾಳೆಯರ ಸಂಭಾಷಣೆ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವನ್ನೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ನೀಚವರ್ಗದವರೆಂದು ಎಣಿಸಲಾದ ಜನಗಳಿಂದಲೂ, ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಉಚ್ಚವರ್ಗದವರೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವವರು ಅರಿವಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಹೊಂದುವುದುಂಟು. 'ನಾಯಿಯ ಮಾಂಸವನ್ನು ಹೆಂಡದೊಡನೆ ತಲೆಬರುಡೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿ ತಿನ್ನುವವರು ನೀಚರಲ್ಲ, ದತ್ತಾಪಹಾರ ಮಾಡುವವರು ನೀಚರು ಎಂದು ಚಾಂಡಾಳೆ ಇಂದ್ರನಿಗೆ ತಿಳಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಕೌಳರ ಈ ತರಹದ ಸಾಧನೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಕೇತಗಳೇ ಜನರು ತಾಂತ್ರಿಕರನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ನೋಡಲು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇವರ ಇಂತಹ ಸಾಧನೆಯ ಲಾಲಸೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕೆಳವರ್ಗದ, ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಿಲುಕಿ ನಲುಗಬೇಕಾದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿದ್ದಂತೂ ಸತ್ಯ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡವಿ, ಗುಡ್ಡಗಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದಂತಹ ಈ

ವರ್ಗದ ಜನರು ಗಟ್ಟಿಗರು, ಧೈರ್ಯವಂತರು) ಇವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದಂತಹ ಜೀವನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು.

ಆ) ಜಾತೀಯತೆ: ಮೇಲುವರ್ಗದವರು ಕೆಳವರ್ಗ(ಬುಡಕಟ್ಟು)ದವರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆಳಸಿದಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಶಿಷ್ಟದೈವಗಳ ಉಪಪತ್ನಿಯರಾಗಿಯೋ ಸೂಳೆಯರಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಸೇವಿಸುವ ದಾಸಿಯಾಗಿಯೋ ಕಲ್ಪಿಸಿದಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ, ವಿವಾಹವಾದುದರ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲುವರ್ಗದವರು ಕಟ್ಟಿದ ಕಥೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅವರುಗಳಿಗೆ ಉಪಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗುಳಿದಳು. ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಿದ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಇಂತಹ ಶೋಷಣೆಗೆ ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ತಾವೇ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೂ ದೈವಗಳಿಗೆ 'ಜೋಗಿತಿ'ಯರನ್ನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಅವರನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆದಕಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಜೋಗಿತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ಜನಪದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಿಗರು ಮತ್ತು ಜೋಗಿಯರು ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಈ ಹೆಸರಿದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ತಲತಲಾಂತರದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸವದತ್ತಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಗೂ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಜೋಗಪ್ಪ, ಜೋಗವ್ವಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀಯರಂತೆ ವೇಷಧರಿಸಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಮುತ್ತಿನ ಸರ, ಕವಡೆ ಸರವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಓಡಾಡುವ ದೃಶ್ಯಗಳು ಭಯ ವಿಸ್ಮಯವನ್ನು ತರುತ್ತವೆ. ಎಳವೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಕುಲದ ಹಿರಿಯರ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ, ಬಹುಶಃ ಅವರ ಯಾವುದೋ ಸಂಕಷ್ಟದ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಹರಕೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡಗಳೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಇಂಥ ಮುಗ್ಧಬಾಲಕರ ಬಾಳನ್ನು ಒಳಗುಮಾಡುವ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಜೋಗಿತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಹಾಗೆಯೇ ಮುಗ್ಧ ಬಾಲಕಿಯರನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಜೋಗಿತಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಸಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಡಿಗೆಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸುವಂತೆ, ಹೆಂಗಸಿಗೆ ಹಳದಿ ಬಣ್ಣದ ನಿಲುವಂಗಿಯನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸಾಗಲಿ ಗಂಡಸಾಗಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸೇವೆಗೆಂದು ಈ ರೀತಿ ತಮ್ಮನ್ನು ನಿಯುಕ್ತರಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರನ್ನು 'ಜೋಗಿತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪುರುಷವೇಷ ತೊಡುವುದು, ಪುರುಷರು ಸ್ತ್ರೀವೇಷ ತೊಡುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದರ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಗಂಡುಡೆಯುಡಿಪರ್ಪೆಣ್ಣಂ।ಗಂಡು ಮನೋರಂದದಿಂದೆ ಪೆಣ್ಣುಡೆಯುಢಿಪುರ್ತಂಡಡೆ ತಿರಿವರ್ಕುತ್ತಂ।ಗೊಂಡು ಬರ್ದುಂಕಿದೊಡೆ ದೇವಿ ಕಾವಳೆನುತ್ತುಂ॥ (ಸ.ಪ.೯-೧೨೨)ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರು ವೇಷ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸುಮಾರು ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದೆಂದು ಈ ಪದ್ಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಸತಿ ಈ ದೇವೀ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ, ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಾಗಿ ಇದ್ದವರಂತೆ ವೇಷ ತೊಟ್ಟು ದೇವಿಗೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ವಾಡಿಕೆ ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ" (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೬೬: ೩೬೬).ಜೋಗಿತಿಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಗೋಚರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿಯೂ ಜೋಗಿತಿಯು ಕೆಳವರ್ಗದಿಂದ ಬಂದ ಸ್ತ್ರೀಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. 'ಮಣಿ' 'ಮುತ್ತು' ಇವೆಲ್ಲ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ತಾಂತ್ರಿಕತೆಯನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಕೂಡ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆಳಸಿದಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪವೇ (ಅಥವಾ ವಿಧಾನವೇ) ಆಗಿದೆಯಲ್ಲವೇ?

ಕುಂಭ-ಹಡಲಿಗೆ

ಜೋಗಿತಿ ತುಂಬಿದ ಕೊಡ ಹೊರುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ತುಂಬಿದ ಕೊಡ ಗೌರೀ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿದೆ; ಕರಗದಲ್ಲಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ತುಂಬಿದ ಕೊಡದಿಂದ ಸಂಕೇತಿಸುವುದಿದೆ. ಕೊಡ ಅಥವಾ ಕುಂಭವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಇದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಲಸ್ವರೂಪಿಣಿಯರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕೊಡಹೊತ್ತು ಕುಣಿಯುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿಯೇ ಈ ಆಚರಣೆ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು– 'ಉದಕದ ಕೊಡವ ಹೊತ್ತಾಡುವ ಗೊರವಿತಿಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಂಕಣ, ಉಲಿವ ಗೆಜ್ಜೆ ಚರಣದಲ್ಲಿ" (ಅ.ವ.೧೧೭೦) ಎನ್ನುವ ಮಾತೇ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಹಡಲಿಗೆಯ ಹೊತ್ತೆವು ಭಾರತದ ಭಂಡಾರ ಬೆಳೆಯಲಮ್ಮ' ಎನ್ನುವ ಜೋಗಿತಿಯರ ಮಾತು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಹೊರುವುದರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜೋಗಿತಿಯರು ಹೊರುವ ಹಡಲಿಗೆಯು ನೀರಿನಿಂದ ತುಂಬಿದ ಕೊಡಕ್ಕೆ, ಅದರ ಕಂಠಕ್ಕೆ ನವಿಲುಗರಿಯನ್ನು ಚಾಮರದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನವಿಲುಗರಿಯ ಮುಂದೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕೂರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಹಡಲಿಗೆ, ಸೃಷ್ಟಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷರ ಪಾತ್ರವನ್ನೇ ಕಡೆಗಣಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಅವರಿಲ್ಲದೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. 'ಕಳಸ'ವನ್ನು ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಯಿಸಲಾಗುವುದು, ಇಂದಿಗೂ ಕೆಲವರ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ, ನೀರಿನಿಂದ ತುಂಬಿದ ಸಣ್ಣ ಗಿಂಡಿ, ಆ ಗಿಂಡಿ ಬಹುಶಃ ಕಾಣದಂತೆ ಪಾರ್ವತಿಯ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಮುಂದಿರಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಂಗಳವಾರದಂದು ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೇ ಇದನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತಿರಬಹುದೇ?

ದೇವಿ ಮತ್ತು ದೇವ ದಂಪತಿಗಳು

ಶಿವ ಹೆಚ್ಚು ಅಥವಾ ಶಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಆರಾಧನೆಯೊಂದು ಟಿಸಿಲ್‌ವೊಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.. ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಶಿವನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ಮಡದಿಯಾಗುವ ಪಾರ್ವತಿ ಹಾಗೆಯೇ ಭಕ್ತಿಯ ಆದಿತ್ಯವನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಸೀತಾ ಇವರೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ – ತಾನೆ ಹೆಚ್ಚು, ನಾನೆ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವ ತರತಮಭಾವದಿಂದ ಸೆಟೆದು ನಿಲ್ಲುವ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಬದುಕಿಗಿಂತ, ಪ್ರೀತಿಯ ಬದುಕಿಗಾಗಿ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಗಾಗಿ ಹಾತೊರೆದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ – ಮೈಲಾರ – ಮಾಳಚಿ, ನರಸಿಂಹ– ಚಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿ, ವಿಠಲ–ರುಕ್ಮಿಣಿ ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

೨.೨.೩ ಮೈಲಾರ–ಮಾಳಚಿ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಲಾರ – ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಭಕ್ತರು ನೆರೆಯ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲೂ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಖಂಡೋಬಾ ಎಂದು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ಈ ಮೈಲಾರ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೧೨ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಪ್ರಧಾನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರೇಹಡಗಲಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹಿರೇಮೈಲಾರ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಸುಮಾರು ೮ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೂ ಹಿಂದಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವರೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಸಾರುತ್ತವೆ (ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ್ ೧೯೯೩:೧೦). ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಬೆಟ್ಟದ ದೇವರು. ಬೇಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದ ದೇವರು.

ಮೈಲಾರ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕೈಗೊಳ್ಳುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. Historical Background of the Hunting Excursion. Thus in the matrix of the festival we find the idea that Khandoba goes on hunt. Nowadays this idea may become disfunctional and evanescent. There is no game to be hunted by hunters and food gatherers or by sedentary communities who enrich their settled life and supplement their food by hunting in the wilderness. There are no kings or princes who practise the royal pastime of hunting. Yet the old nation that hunting involves excitement or even eroticism, besides food, and the generation of life out of death, is still reflected in oral literature and in casual statements made on Somvati Amavasya, when it is said that the Lord ''goes for a hunt'' or ''plays at hunting''. Folk religion is more sensitive to the environment social, historical and local context than the written brahmanical text, which tries to disentangle the cult from the Phenomenal world (G.D. Sontheimer 1997: 286).

ಮೈಲಾರನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಅಂಶಗಳು– ಮೈಲಾರ–ಮಾಳಚಿ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾದ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಮೈಲಾರ ಒಬ್ಬ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆ. 'ವರಮೀಗುಮೆ ಮೈಲಾರಂ ಕೇತಂ ಕಾಟಂ ಮಾರಿಗೆ ಮಸಣಿಗೆಯೆನಪ್ಪ ಕೂಳೆದೆಯ್ವಂಗಳ್' (ಸ.ಪ.೯–೧೨೮)– ಈ ಕ್ಷುದ್ರದೈವಗಳು ಏನು ತಾನೆ ವರಕೊಟ್ಟಾವು? ಮೈಲಾರನಗೂ ಇತರ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸತಕ್ಕವನು ಜೈನನೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅನರ್ಹ (೪–೧೨೫). ಹಾಗೆಯೇ ಮೈಲಾರ ಒಬ್ಬ ಜೈನ ವೀರನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ವೀರದೊಳುಕ್ಕಿ ಮಚ್ಚರಿಸಿ ಕೋಪದೆ ಜೈನನೆ ಕಾದಿ ಸತ್ತು ಮೈಲಾರನೆನಲ್ಕೆ ರೂಢಿವಡದಂ' (೨.೭೧) ಛಲದಿಂದ ಶೌರ್ಯವನ್ನು ತೋರಿ ಕಾದಾಡಿ ಸತ್ತ ಒಬ್ಬ ಜೈನನೇ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಹೇಳಿಕೆ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮೈಲಾರನನ್ನು ತಮ್ಮವನೆಂದೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮೈಲಾರನ ಉಲ್ಲೇಖ ಹಲವೆಡೆ ಬಂದಿದೆ. 'ಒಳ್ಳಿಯಮೈಲಾರನವೊಳಗೆಲ್ಲ ಸಣಬು, ಹೊರಗಣ ಬಣ್ಣ ಕರ ಲೇಸಾಯಿತ್ತಯ್ಯ' (ಬ.ಷ.ವ. ೨೮೦).

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಳಚಿ'ಯ ಹೆಸರು ಚಾವುಂಡಿ, ಕಾಳಿ ಎಂಬ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಲಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. (೯-೧೨೭). ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಅವುಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಗಳು. 'ಮಾಳಚಿ'ಯ, ಈ ದೇವತೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೬೩ರಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ (VIII, ದೇವಿಹೂಸೂರು ೬೩). ಸುಮಾರು ೧೦೬೩ರಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಪಡೆದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು.ಹಾಗಾದರೆ ಮೈಲಾರ ಮಾಳಚಿಯರು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಹೇಳಿಕೆ ಗಮನೀಯ. 'ಮನೆವೆಗ್ಗಡೆ ಚಟ್ಟಪ। ನಂದೆ ನಿನ್ನೆ ತಾನಾದ ಮೈಲನೂ ಮಾಳಚಿಯುಂ। ಜನಕಾಪ್ತರಾದರೆನೆ ಮು। ನಿ ಹರಿ ಹರರಾಪ್ತರಾಗದೇಕೆಯೊ ಮಾಣ್ಬರ್॥' (ಸ.ಪ.೮-೨೩೧) ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನಂಬುವುದಾದರೆ ಮೈಲಾರ- ಮಾಳಚಿಯರು ಹರಿ- ಹರರಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನದೇವತೆಗಳಲ್ಲ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚೆ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದವರು. ಹಾಗೆ ಬಂದ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಜನರಿಗೆ 'ಆಪ್ತ'ರಾದವರು, ಬಹುಬೇಗ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳು ಏನನ್ನು ಹೇಳಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ಈ ದೇವತೆಗಳು ಹೇಗೆ? ಯಾಕಾಗಿ? ಆಪ್ತರಾದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿದ್ದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನಿಗೆ ಲಗ್ನವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ, ಭಕ್ತರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿರುವುದು ತಿಳಿದು, ಅದರಂತೆ ಗೊರವಯ್ಯನು ತಿರುಪತಿ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದು ಡಮರುಗ ಬಾರಿಸಿದಾಗ, ಯಾರೋ ಗೊರವಯ್ಯ ಭಿಕ್ಷುಕ ಬಂದಿದ್ದಾನೆಂದು ತಿಳಿದು ತಿಮ್ಮಪ್ಪನ ಮಗಳು ಗಂಗಮ್ಮ ಭಿಕ್ಷೆ ತರುತ್ತಾಳೆ. ಗೊರವಯ್ಯ ಗಂಗಮ್ಮನನ್ನು ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ತಿಮ್ಮಪ್ಪನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹರಕು ಕೋರಿಯ ಮುರುಕ ಬೆತ್ತದ ಒಡಕು ದೋಣಿಯ ಗೊರವಯ್ಯನಿಗೆ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದೇ? ಕೊಡಲಾರದಷ್ಟು ಹೊನ್ನು ತೆರ ಕೇಳಿದರೆ ತಾನಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಗಂಗೆ ಮಾಳಮ್ಮನಿಂದ ಬೇಸತ್ತು ಬಂದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮೈಲಾರ ಬಿಟ್ಟು ಕುರುಬರದೊಡ್ಡಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕುರುಬತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಮನಸೋತು ಕುರುಬರದೊಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಾಗಿ ನಿಂತು ಕುರಿಗೆ ಎಣಿಕೆ ಹಾಕಿ, ಗೋವಿಗೆ ಕಣ್ಣಿ ಹೊಸೆದು, ನಾಯಿಗೆ ನುಚ್ಚು ಒಡೆದು ಅಂಬಲಿ ಊಟ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದು ನಾನಾ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ಕುರುಬತಿ ಮಾಳವ್ವನನ್ನು ಮೈಲಾರಕ್ಕೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡನ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ಮಾಳವ್ವನನ್ನು ಕಂಡು ಗಂಗಮ್ಮ ಕಿಡಿಕಿಡಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅರಮನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಮಾಳಮ್ಮ, ಹೊರಗಡೆ ಕುರುಬರ ಮಾಳಮ್ಮ ಇರಬೇಕೆಂದು ಇತ್ಯರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶಿಷ್ಟಮನಸ್ಸಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಕಥನಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ತನ್ಮೂಲಕ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲದ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥನದ ನಾಯಕ ಮೈಲಾರ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸರಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದವನು, ಹಾಗೂ ಕಷ್ಟಜೀವಿಯೂ ಹೌದು. ಕುರುಬರ ದೊಡ್ಡಿಯಲ್ಲಿ ಆಳಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು; ಕುರಿ ಕಾಯುವ ಈ ಮೈಲಾರ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಲೋಕಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಕಷಕ್ಕೀಡಾದವನು. ಕಾಡು-ನಾಡಿಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಅಗಾಧ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಲೋಕದಜನರು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇರುವ ಕಷ್ಟಜೀವಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿದಾಗ ಸಹಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿ ಜನವರ್ಗವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವವರನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನೆಮ್ಮುತ್ತಾರೆ. ಅಗೋಚರರಾದ ಶಿಷ್ಟದೇವರುಗಳಿಗಿಂತ ತಮ್ಮ ನಡುವೆಯೇ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ದೈವವಾದನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅವರದು.

ಮೈಲಾರನ ಲಾಂಛನ ನಾಯಿ

ಮೈಲಾರನ ಆರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಯಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬೇಟೆ ಪ್ರಧಾನ ಜೀವನ ಅತಿಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ನಾಯಿ ಲಾಂಛನದ ಮೈಲಾರನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ದೇವತೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ನಾಯಿ ಆದಿಮಾನವನ ಜೀವನ ಸಂಗಾತಿ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ನಾಯಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಯಾದ ಪ್ರಾಣಿ. ಪಶುಪಾಲನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಯಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಕ್ರೂರಮೃಗಗಳಿಂದ, ಆಕ್ರಮಣಕಾರರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು, ಹಾಗೆಯೇ ಬೇಟೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಪಯೋಗದಿಂದಾಗಿ, ನಾಯಿಯು ಈ ಜನರ ಮೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಣಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಅದರ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ದೈವವನ್ನು ಕಾಣುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿ ತಮ್ಮ ಕುಲ ಸಂಕೇತವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ನಾಯಿಯು ತನ್ನ ಬಹುಮುಖ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದಿಂದ ದೈವದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಇದು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಎಲ್ಲೋ ಇರುವ ದೈವಕ್ಕಿಂತ ತಮ್ಮ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವ ತಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಜೊತೆಯಾಗಿ ನೆರವಾಗುವ ನಾಯಿ ಆ ಕುಲದ ಆರಾಧನೆಗೆ ಮನ್ನಣೆಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಮೈಲಾರನಷ್ಟೇ ಇದೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು.

ತಮಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ಸ್ಮಾರಕಶಿಲೆಗಳನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ನಾಯಿಯ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ಶಿಲೆಯನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೯೫೦ರ ಆತಕೂರು ಶಾಸನ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಹಾಗೂ ಚೋಳರಿಗೂ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬೂತುಗನ ಅಂಕಕಾರನಾದ ಮನಾಲರನ ಅದ್ಭುತ ಸಾಹಸಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಬೂತುಗನು ಏನುಬೇಕಾದರೂ ಕೇಳಿಕೋ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾಗ, ಮನಾಲರನು ಬೂತುಗನ ಹತ್ತಿರವಿದ್ದ 'ಕಾಳಿ' ಎಂಬ ನಾಯಿಯನ್ನು ಬೇಡಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಅವನು ಒಮ್ಮೆ ಬೇಟೆಯಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಳಿಯು ಹಂದಿಯೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಅದನ್ನು ಕೊಂದು ತಾನೂ ಸಾಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮನಾಲರನು 'ಚಲ್ಲೇಶ್ವರದ ಮುಂದೆ ಕಲ್ಲನ್ನಿಡಿಸಿ' ಭೂಮಿಯನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ದಾನಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಪೂಜಿಸಲು ಒಬ್ಬ 'ಗೊರವ'ನನ್ನು ನೇಮಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಆ ಸ್ಥಾನಮನಾಳ್ವ ಗೊರವನಾ ಕಲ್ಲಂ ಪೂಜಿಸದುಣ್ಣರಪ್ಪೊಡೆ ನಾಯ ಗೆಯ್ದ ಪಾಪಮಂ ಕೊಣ್ಣ[ಂ]" ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ. ಮಾನವನು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ನಾಯಿಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತೋರಬಹುದಾದ ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಪರಾಕಷ್ಠೆಯನ್ನು, ತನ್ನೊಡನೆ ಇದ್ದ ಆ ನಾಯಿ ಸತ್ತೊಡನೆ ಪೂಜೆಗೆ ಅರ್ಹತೆ ಪಡೆಯುವಂತಹದು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿವೆ. ಶಾಸನದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹಂದಿಯೊಡನೆ ನಾಯಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಬೇಟೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಾಯಿಯ ಪಾತ್ರವೆಷ್ಟಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ೯೫೦ ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ನಾಯಿಯನ್ನು ದೈವದಂತೆ ಪೂಜಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ (ಏಕ. 7, ಮದ್ದೂರು ೪೨). ಆ ಕಲ್ಲನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಗತಿ ಗೊರವನದು.

೨.೨.೪ ನರಸಿಂಹ–ಚಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿ

ನರಸಿಂಹ, ನರಮಾನವ ದೇಹವನ್ನು ಸಿಂಹದ ಮುಖವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇವರು; ಚೂಪಾದ ಉಗುರು ಹಾಗೂ ಪಾದಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹರಿವಂಶದಲ್ಲಿ

ವಿವರವಾದ ನರಸಿಂಹನ ಪುರಾಣವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿರಣ್ಯಾಕ್ಷನ ವಧೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅವನ ತಮ್ಮನಾದ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಮೇಲಿನ ಸೇಡಿನಿಂದ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿ, ದೇವ, ಮಾನವ, ಗಂಧರ್ವ, ಯಕ್ಷ ಯಾರಿಂದಲೂ ಕೊಲ್ಲಲಾಗದಂತಹ ವರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಲೋಕಕಂಟಕನೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮಗ ಪ್ರಹ್ಲಾದನು ವಿಷ್ಣುವಿನ ಭಕ್ತ. ಮಗನನ್ನೇ ಹಿಂಸಿಸಿ ಕೊಲ್ಲಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೆಲ್ಲದರಿಂದ ಪಾರಾಗಿ ಬಂದ ಪ್ರಹ್ಲಾದನಿಗೆ ನಿನ್ನ ದೇವರು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಇದ್ದಾನಲ್ಲವೆ ಈ ಕಂಬದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ವಿಷ್ಣುವನ್ನು ತೋರಿಸೆನ್ನಲು, ಪ್ರಹ್ಲಾದನ ಭಕ್ತಿಗೆ ಒಲಿದು ವಿಷ್ಣು ನರಸಿಂಹಾವತಾರವೆನ್ನೆತ್ತಿ ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವನ್ನು ಕೊಂದ ಕಥೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಷ್ಟೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಈ ಅವತಾರವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನರಸಿಂಹನಾಹಿರಣ್ಯಾ-।
ಸುರನಂ ಗಜದೈತ್ಯನಂಹರಂ ಸೀಳ್ದಭಯಂ-॥
ಕರರೂಪೆ ಪೇಳ್ಗುಮಾಯೀ-।
ವ್ವರದಯೆಯಿಂ ದೇವಕುಲದ ನೆಲೆಗಳೊಳೆಲ್ಲಂ॥ (ಸ.ಪ. ೧೪-)

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೈಷ್ಣವ ಮತವೂ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಕಾಲಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಆಗ ಅದು ಸುಮಾರಾಗಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಲೂ ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಆ ಮತವನ್ನು ಟೀಕಿಸಲು ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡು ಹೆಸರುಗಳಿವೆಯಂತೆ, ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡು ತಿಂಗಳು. ಸರಿ, ತಿಂಗಳಿಗೊಂದು ಹೆಸರಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಏಕರೂಪವಿರಲಿ ಒಂದೇ ಹೆಸರೂ ಇಲ್ಲ (ಸ.ಪ.೮-೧೩೯).

ನರಸಿಂಹನ ಅವತಾರವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಉಗ್ರನರಸಿಂಹನ ದೇವಾಲಯವು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೆಗರವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅವತಾರವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಆರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಈ ರೂಪವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವುದು ಕಾಣಬರುವುದು. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಸೇವುಣ ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ನರಸಿಂಹನ ಅವತಾರವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು (Shrinivas V. Padigar 1996: 39, 435-443). ರಾಜವಂಶೀಯರ ಆಸಕ್ತಿಯು ನರಸಿಂಹನ ಅವತಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರಲು ಕಾರಣವೇನು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದೀಯ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡಬಹುದು, ಇವು ನರಸಿಂಹನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸುಳುಹುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಚಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕಥೆ

ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ನರಸಿಂಹ- ಚಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ದೇಹದ ಸಿಂಹಮುಖದ ನರಸಿಂಹ (ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅವತಾರ)ನಲ್ಲಮಲ್ಲೆ(ಶ್ರೀಶೈಲವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹಿಂದೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ) ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಲೆದಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಚುಂಚುರಾಜನ, (ಬೇಟೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವವರ ರಾಜನಾದ) ಮಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರೇಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂಚು ಸ್ತ್ರೀಯು ನರಸಿಂಹನ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ಒಪ್ಪಿ, ಮದುವೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಚಂಚುರಾಜನು ನರಸಿಂಹನನ್ನು ಕಂಡು ಸಂತೃಪ್ತನಾದದ್ದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ನರಸಿಂಹನ ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿ, ತನ್ನ ಮಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಗಂಡನಾಗುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲು ನರಸಿಂಹನನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲುದ್ಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಹು ಎತ್ತರದ ಮರಗಳನ್ನು ಏರುವುದು ಹಾಗೆಯೇ ಇಳಕಲು ಜಾಗದಿಂದ ಇಳಿಯುವುದು, ಜೇನನ್ನು ಕಲೆಹಾಕುವುದು, ದಿಣ್ಣೆ, ಗುಡ್ಡಗಳಲ್ಲಿ

ಗೆಜ್ಜಲುಗಳನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದು (ರಾಣಿಗೆಜ್ಜಲು ಚುಂಚುಗಳಿಗೆ ಇದು ತುಂಬಾ ಇಷ್ಟವಾದ ಪದಾರ್ಥ) ನರಸಿಂಹನು ತನಗೆ ವಹಿಸಿದ ಈ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಚಂಚುಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೂ ಗೆದ್ದನು. ಚುಂಚು ಸ್ತ್ರೀಯು ಇವನನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ವೈದಿಕರದಲ್ಲದ (ಬುಡಕಟ್ಟಿನ) ಜಾನಪದ ದೇವತೆಯ ಕಥೆ. ಚಂಚು ಹುಡುಗಿಯೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಕಥೆಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ವೈದಿಕರು ಭಾಷಾಂತರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಣ್ಯಕಶಿಪುವನ್ನು ಕೊಂದನಂತರ ನರಸಿಂಹ ನಲ್ಲಮಲ್ಲ ಕಾಡಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಸುಂದರಳಾದ ಚುಂಚು ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾನೆ (ಅದೇ ಚುಂಚುರಾಜನ ಮಗಳು). ಆಗ ಅವಳು ತನ್ನ ಸಂಗಾತಿಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯಂತೆ ಇದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಊಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಚುಂಚು ಹುಡುಗಿಯ ಹಿಂದೆಯೇ ಹೋಗಿ ಚುಂಚುಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಡಾರ ಹೂಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾತ್ಸರ್ಯದಿಂದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಅವಳು ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯಲ್ಲಿ ನೀನೇ ನಿಜವಾದವಳು ಎಂದು ಒಲಿಸಿ, ಅವಳ ಕೈಹಿಡಿದು ತನ್ನ ವಾಸಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಆ ಚುಂಚು ಹುಡುಗಿಯೇ ಚುಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ (M.L.K. Murty 1995: 215).

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಈ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವುದು ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅಂದಿನ ರಾಜರಿಗೆ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜನರು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅವಶ್ಯಕವೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. (ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು). ಈ ಬೇಡರ ಪಡೆಗಳು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಹೊಯ್ಸಳರಾಜರಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವೃತ್ತಿಯವರಾಗಿರುವ ವಿಷಯಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಬದಲಾದ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಂ.ಎಲ್.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ– ''These important elements in the chenchu belief systems, widely acknowledged by other communities as well, exemplify the ritual processes that led to the syncretism of sectarian Brahmanical religious ideologies with that of the forest peoples (for political expediency). It is equally important to take into account the late medieval textual and persisting folk descriptions which speak of kings and chieftains of the forest peoples (e.g. Chenchu, Yerukula, Bhilla, Kirata). Their prosperous settlements, and riches, to suggest new social formations. While their subsistances strategies were (as they are today) dependent on forest sources (chunting and foreging) the social organization of some of these groups underwent a metamorphoses from a band level to that of a ranked society (Ibid).

ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಈ ಕಥೆಗಳಿಂದ ದೈವ ಇಲ್ಲಿ ಮಾನವನಾಗುವ, ಅವನಂತೆಯೇ ಕಷ್ಟಜೀವಿಯು ಆಗಿ, ಸಂಸಾರಿಯಾಗುವ ಕಥೆಗಳು ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ದೈವಕ್ಕೆ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ, ದೇವತೆಯಾಗುವಳೆಂಬ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಉಚ್ಚ–ನೀಚವೆನ್ನುವ ತರತಮ ಭಾವವೊಂದು ಇಲ್ಲವಾಗುವುದೆಂಬ ಮನೋಭಾವ. ಆದರೆ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಜನರು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಈ ಜನಪದದ ಹೆಣ್ಣು ದೈವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಉಪಪತ್ನಿಯರನ್ನಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸ (ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿದರ್ಶನ) ಹೊರಡುವುಥು – ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರುಹುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ

ನಲ್ಲಾಮಲೈ ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಂಚರು ಶ್ರೀ ಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತದಲ್ಲೂ ದೋಚುತ್ತಿದ್ದರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೋಗಲಾರದಂಥ ಇಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಬೆಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಂಚರು, ಬಹಳ ಚಮತ್ಕಾರದಿಂದ ಯಾತ್ರಿಕರನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಎಡ್ಗರ್ ಥರಸ್ಟಾನ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ರೈತರಿಂದ ದವಸಧಾನ್ಯ, ಹಣವನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಚೆಂಚರು, ಅವರೇನಾದರೂ ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪದಿದ್ದರೆ ಚಂದ್ರನಿಲ್ಲದ ಕಾರ್ಗತ್ತಲು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ರೈತರ ಹೊಲದ ಬೆಳೆಗಳು ಬೆಳಗಾಗುವುದರೊಳಗೆ ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು.

ರಾಜರುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಚಂಚುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅರಣ್ಯ ವಾತಾವರಣದೊಡನೆ ಸದಾ ಹೋರಾಡುತ್ತ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಧೈರ್ಯವಂತರೂ ದೃಢಕಾಯರೂ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ರಾಜರುಗಳು ಇವರನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪಾಳೆಯ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಇರಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ದೋಚುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇವರನ್ನು ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಅವರನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಕಾಣುವುದೇ ಉತ್ತಮವೆಂದು ಆಲೋಚಿಸಿರುವಂತಿದೆ. ನರಸಿಂಹನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಎರಡು ಹಂತಗಳಿವೆ. ಒಂದು: ಪುರಾಣದ ಮಾದರಿಯಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಎರಡು: ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಜನಪದರ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವುದು. ಮೇಲುವರ್ಗದವರ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆಯೇ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನುಂಡು ಅವರ ನಡುವಿನಿಂದಲೇ ಎದ್ದು ಬಂದಿರುವ ದೇವತೆಯಾಗಿಯೂ ರೂಪತಳೆದಿದ್ದಾನೆ.

ವಿಠಲನ ಆರಾಧನೆ

ವಿಷ್ಣುವಿನ ಒಂಬತ್ತನೇ ಅವತಾರವೆಂದು ವಿಠಲನನ್ನು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಠಲನ ಆರಾಧನೆಯು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣನ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಯೇ ವಿಠಲನ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿರುವುದು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಠಲನ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವು ಇಂದಿನ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಪಂಡರಾಪುರದಲ್ಲಿದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ದೇವರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ? ಹಿಂದೆ ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಕನ್ನಡದ ರಾಜರ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತ್ತೆ, ಅವರ ಮುಖೇನ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಈ ದೇವತೆ ವಲಸೆ ಬಂದಿರಬಹುದೇ? ಎಂಬ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂತೂ ಹಿಂದೆ ಈ ಪ್ರದೇಶವು ಕನ್ನಡದ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾಚೀನ ವಾಸ್ತವ್ಯವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕಾಲಗಣನೆಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ವಿಗ್ರಹವು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಬಸಿರಾಳ್, ಗೋವಿಂದ, ಭದ್ರಾವತಿ, ನಾಗಲಿಪುರ ಹಾಗೂ ಕೊಲ್ಲಾಪುರದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದುರ್ಗಮ(Wide)ವಾದ ಪರ್ವತ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹೊಯ್ಸಳರ ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರ ರಾಜ್ಯಭಾರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಭದ್ರಾವತಿ, ದೊಡ್ಡಬಳ್ಳಾಪುರ, ಸಿಬಿ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ನಿಂತು ಪೂಜಿಸುವ ದೇವತೆಯಾದ 'ವಿಠಲ'ನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ (ಸತ್ತ ವೀರನನ್ನು ದೇವತೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ) ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ.

It then connects the cult of vithoba with the custom to erect hero-stones of Viragalas on the place where a soldier or a fighter met his fate. It is true that such hero-stones are found abundantly over the whole of Maharastra and Karnataka. Besides, we have noticed that on these stones very often the personages commemorated have their arms akimbo, like Vithoba's peculiar feature. It accounts also for the injurious legend told by cakradhara who simply distorted a tradition by considering the viragal, which was at the foundation of the cult, not as a commemorative memorial of death of a saint, but as a memorial of the death of a warrior and stating that this warrior was a cattle- thief. Several of these heros who were called Bittiga (G.A. Deleury 1960: 180).

ಶ್ರೀ ಹರಿಯೇ ವಿಠಲ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ಭಕ್ತರ ಪರೀಕ್ಷೆಗಾಗಿ ವಿಠಲನಾಗಿ ನೆಲೆನಿಂತುದೂ ಇದೆ. ಜಾನಪದರಲ್ಲಿ ಕಥೆಯೊಂದು ಇದೆ. ಶ್ರೀಹರಿಯು ತನ್ನ ಭಕ್ತ ಪುಂಡಲೀಕನನ್ನು ಹರಸಲೆಂದು ವೈಕುಂಠದಿಂದ ಧರೆಗೆ ಬಂದನೆಂದೂ, ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪುಂಡಲೀಕನು ತನ್ನ ತಂದೆ-ತಾಯಿಯ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದೂ, ಪುಂಡಲೀಕನಿಗಾಗಿ ಕಾಯುತ್ತ ನಿಲ್ಲಲು ಇಟ್ಟಿಗೆ (ಇಟ್ಟಗಿ)ಯನ್ನು (ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ವೀಟ) ಒಗೆದನೆಂದೂ, ಅದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ) ಇನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ನಿಂತನೆಂದೂ, ಇವನನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾ ಬಂದ ರುಕ್ಮಿಣಿಯು ಇವನ (ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ) ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ನೆಲೆನಿಂತಳೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೂ ದೈವವನ್ನೇ ಮನೆ ಬಾಗಿಲು ಕಾಯಿಸುವ ಭಕ್ತನ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬೇಕಾದದ್ದೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ದೈವವು ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಇರುವ, ತಮ್ಮ ಹಾಗೆಯೇ ಅವನು ಸಂಸಾರಿಕನಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ದೈವಗಳು ತಮ್ಮ ಊರುಗಳನ್ನು ಕಾಯುವವರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ.

ಬೇಲೂರಿನ ಚೆನ್ನಕೇಶವ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡಗಾತ್ರದ ಜೋಡಿ 'ಚಪ್ಪಲಿ'ಗಳನ್ನು ಗಾಜಿನ ಕಪಾಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ದೇವರು ಇವುಗಳನ್ನು ತೊಟ್ಟು ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ಓಡಾಡುತ್ತಾ ಕಾವಲು ಕಾಯುತ್ತಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ವರ್ಷದ ತರುವಾಯ ಆದಿಕರ್ನಾಟಕದ ಜನರ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ದೈವ ಬಂದು ಹೊಸ ಪಾದರಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಆಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವರು ಭಯಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಸದಾದ ಪಾದರಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೇಶವನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ದುಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗದಿರಲೆಂದು ಅವರ ಕತ್ತು ಅಥವಾ ತೋಳಿಗೆ ರಕ್ಷಾದಾರ (ಗಂಧದ ಒಂದು ತುಂಡಿಗೆ ದಾರವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗಿರುತ್ತದೆ)ವನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಿಕರ್ನಾಟಕ ಜನಾಂಗದವರು ವಿಠಲನ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಅತಿಮುಖ್ಯರಾದವರು. G.A. Deleury ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ.

It is to be noticed that those Adikarnatakas, who are special devotees of vetal, are the Mahars, i.e. the outcaste people. Furthermore, the god of the Belur temple is Visnu under the form of Kesava, and Namdev, whose name is connected with the gruel ceremony, constantly refers to vithoba as Kesava (1960: 184). ವಿಠಲನ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿರುವಂತಿದೆ.

ಗೊಂದಲಿಗರು ಈ ದೈವದ ಭಕ್ತರಲ್ಲೊಬ್ಬರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ (ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ ೧೯೯೩).ಪ್ರೀತಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಆವರಣವೊಂದು ಈ ದೇವ ದಂಪತಿಗಳ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮದಿಂದ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಳಚಿಗಾಗಿ ಗೂಡು ತಿರುವ, ಮೈಲಾರನಾಗಲಿ, ಚಂಚುಲಕ್ಷ್ಮಿಗಾಗಿ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕಲಿಯುವ ನರಸಿಂಹ, ಒಂಟಿಯಾಗಿರಲಾರದೆ, ಅಗಲಿಕೆಯ ನೋವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ವಿಠಲನಗಾಗಿ ಓಡಿ ಬರುವ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಪ್ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವೊಂದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

೨.೨.೫ ಬೀರ

ಕುರುಬರು ಬೀರನ ಭಕ್ತರೆಂಬುದು ಸರ್ವವಿದಿತ. ಮೈಲಾರನಂತೆಯೇ ಬೀರದೇವರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವರು. ಬೀರನ ಭಕ್ತರ ವಾದ್ಯ ಮೈಲಾರನಂತೆಯೇ 'ಡಮರು'. ಈ ವಾದ್ಯವನ್ನೇ 'ಗೊರವರ ಡುಂಡುಚಿ' (ಕ್ಷುದ್ರ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಅರ್ಥವಿಲ್ಲದ ಆರ್ಭಟ) ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಬೀರದೇವರ ಬಗೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೯೮೮ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿಯ 'ಪಾರ್ವ್ವರು ಬೀರ ದುರ್ಗ್ಗೆಯ ಬೇಡಿ' (ಎಕ.XI,ಚಿತ್ರದುರ್ಗ.೫೦; ೯೬೮) ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವು 'ಬೀರನು' ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದವನಾದ ದೈವನಾಗಿರಬೇಕು. 'ಬೀರ' ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವು ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಬೀರಯ್ಯನು ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಯೆಂಬುದು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಮಾರಯ್ಯ ಬೀರಯ್ಯ..ಕೇತಯ್ಯಗಳೆಂಬ ನೂಱು ಮಡಕೆಗೆ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವ ಶರಣೆಂಬುದೊಂದು ದಡಿ ಸಾಲದೆ'(ಬ.ವ. ೫೫೭)ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಬೀರನನ್ನುಆರಾಧಿಸುವುದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ.'ಘನಕರ್ಮ್ಮವಶದೆ ಮುನ್ನಂಮನುಜಂ ತನ್ನಿಂ ಕನಿಷ್ಟನಂ ಪೂಜಿಸುವಂದನುಚಿತಮೆನೆ ಮತ್ತಿನ ಬೀರನಗುಡಿಗಳ ಮುಂದೆ ಕುಣಿವುದಾವುಚಿತಗುಣಂ॥'(ಸ.ಪ. ೯-೯೬)

ಕುರವರಿಂದ ಭಾರತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ದೇವತೆಯ ಕಾಣಿಕೆ ದೊರೆತಿದೆಯೆಂದು, ಕುರವರು ವೀರಶಿವನ ಭಕ್ತರು. ಇವರು ವೀರ 'ನಾಯಕರು' ಆದ ಕಾರಣ ಬೀರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ. ಕುರುಬನು 'ಬೀರ'ನ ಭಕ್ತನೆಂಬುದು ಸರ್ವಶ್ರುತ ಸಂಗತಿ. ಹತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಕದ ಶಾಸನಾಂತರ್ಗತ ಆ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ಕುರುಬ; ಧನಗರ ಶೌರ್ಯ-ಧೈರ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಶಂಸೆಯು ಏನೂ ವಿಶೇಷವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಜನ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ವೀರವೃತ್ತಿಯವರು. 'ಬೀರ'ನ ಭಕ್ತರು ಎಂಬಂತೆ ವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕುಱುಂಬರ್' ವೀರರು, ರಾಜರು ಆಗಿದ್ದುದಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಧನೇ (-ಗರ) ಸಂಕೇತದ ಮೂಲಾರ್ಥವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ ಈ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ 'ಬೀರ'ನ ಮೂರ್ತಿಯು ಕಾಣದಿರದು! (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೪೭:೧೮೬).

ಜುಂಜಪ್ಪ

ಜುಂಜಪ್ಪ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಆರಾಧ್ಯದೈವ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಮಗ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಗೊರವರಲ್ಲಿದೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅರಿವಿಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ದನ ಕಾಯುವ ಅನಾಥ ಜುಂಜಪ್ಪ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆಯೇ ಸರಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಈ ನಾಯಕ, ದುಷ್ಟರನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ, ಜನವರ್ಗವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರನಾಗಿ ಜನರ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದಾನೆ ಜುಂಜಪ್ಪ..

ಜುಂಜಪ್ಪ ಅನಾಥ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದರೂ, ಅನೇಕ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲು, ಚೇಳೂರು ದೊರೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಕುತಂತ್ರಿಗಳಾದ ತನ್ನ ಸೋದರಮಾವಂದಿರನ್ನು ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ

ಪರಾಕ್ರಮಿಯೆನಿಸಿದರೂ ಅವನೊಬ್ಬ ಬಡವ ಹಾಗೂ ಅನಾಥ. ಇವೆರಡೂ ಅವನನ್ನು ಧೃತಿಗೆಡಿಸದೆ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ತೋರುವ ಪ್ರೀತ್ಯಾದರಗಳು; ಅವೇ ಅವರ ಸರ್ವಸ್ವವಾಗಿ, ಜೀವಧನವಾಗಿ, ಮೂಲದೈವದ ಸಂಕೇತವೇ ಆಗಿವೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಬಂಟನಾಗಿದ್ದಾನೆ ಹೋರಿ 'ಬಡಮ್ಮೈಲ', ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಬಿಸಾಡಿದ್ದ ಹಸುಕರುವನ್ನು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಳಸಿ ಶತ್ರುಗಳ ಹುಟ್ಟಡಗಿಸುವ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಫಲವಾಗಿ, ಅಸೂಯಾಪರರಿಗೆ, ಕುತಂತ್ರಿಗಳಿಗೆ ಸಿಂಹಸ್ವಪ್ನವಾಗಿ ಹೋರಿಯ ರೂಪಧಾರಣ ಮಾಡಿರುವ ಬುಡಮ್ಮೈಲ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಪ್ರತಿರೂಪವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಶಗಳಿವೆ, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಅಥವಾ ಗೊಲ್ಲರನ್ನು ಸೈರಿಸದ ಬೇಟೆಗಾರರು, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕೃಷಿವರ್ಗ ಅಥವಾ ಒಕ್ಕಲುಗಳು, ಇವರ ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳನ್ನು ಮೆಲ್ಲಗೆ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾ ಬಂದದ್ದು. ಈ ಇಬ್ಬರ ನಡುವೆ, ಕಾಡು ಅಥವಾ ನಾಡಿನ ನಡುವಿನ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಪರದಾಡುವಂತೆ ಕಂಡು ಬರುವುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಳನಾಡಿನ ಮಧ್ಯಭಾಗವೆನ್ನಬಹುದಾದ ತುಮಕೂರು, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಮತ್ತು ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಈ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಭೂಪ್ರದೇಶಗಳು ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕುರುಚಲು ಕಾಡುಗಳ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಗುಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟಗಳ, ಹುಲ್ಲುಗಾವಲುಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಈ ಪ್ರದೇಶ ಇವರ ವೃತ್ತಿಗೆ ಪೂರಕವಾದದ್ದು. ಊರುಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ 'ಹಟ್ಟಿ'ಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತಾ, ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಊರಿನ ಕಲಾಪಗಳ ಜೊತೆ ಒಂದಾಗದ ಇವರು ಊರಿನ ಜನರನ್ನು ಮೈಲಿಗೆಯವರು ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬಹುಶಃ ಮೊದಲಿಗೆ ಪೂರಾ ಅಲೆಮಾರಿಗಳಾಗಿಯೇ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಇವರು ಕ್ರಮೇಣ 'ಹಟ್ಟಿ'ಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. (ಚಲುವರಾಜು ೧೯೯೭) ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅವಶ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪನ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಜುಂಜಪ್ಪನಂತೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಟಿಗ

ಜಟಿಗ, ಜಟ್ಟಿಂಗ, ಜಟ್ಟಿಗ, ಜೆಟ್ಟಿಂಗ, ಝುಟ್ಟಿಂಗ ಎಂಬ ನಾಮಾಂತರಗಳಿರುವ ಈ ದೇವತೆ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಯಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಾಯಿ ಯಕನಾತಿ, ಬನಪಶಂಕರಿ ಮಲ್ಲಗ ಜಟ್ಟಿಂಗ ಮಾಳಿಗೆ ಮನದೇವಿಯರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೂ; ಅಂದಿನ ಮಲೆ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಭೂತ, ಪ್ರೇತ, ಪಿಶಾಚಿ... ಜಕಣಿ, ಜಟಗ, ಬ್ರಹ್ಮ, ಕಲ್ಲುಕುಟಿಗ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಹೆಸರಿನ ಹಲವು ಜಾತಿಯ ದೆವ್ವಗಳ (ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು: ೨೯೫೮) ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಈ ದೇವತೆ ಬಂದಿದೆ. ಜಟಿಗ ಎಂಬುದು ಊರಿನ ರಕ್ಷಣಾಧಿದೇವತೆ ಹಾಗೂ ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಲವು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಭೂತದೇವತೆಯೂ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವೀರನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು; ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಅವನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿಸಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. R.S. Panchamukhi ಯವರು ಜಟಿಗನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

ಮುರಡೇಶ್ವರದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಹದಿನಾರು ಮರದ ಮೂರ್ತಿಗಳಿವೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡದಾದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ನೆಟರಾನಿ-ಜಟಿಕ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದ್ರದ

ಸಮೀಪವಿರುವ ನೇಟರಾನಿ ಪರ್ವತದ ರಕ್ಷಕನಾಗಿರಬಹುದು. ವೀರಮನೆ, ಮಾಸ್ತಿಮನೆ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಯ ಸಂಗಾತಿಯಾದ ನೇಟರಾನಿ-ಜಟಕ ಹತ್ತಿರವಿದೆ. ಇವನ ರೂಪವು, Netrani-Jataka is about four feet high and is sheltered by serpent- hood over his head. He wears anklets, and waist-band studded with decorative ornaments and holds in his two hands rods of wood probably to punish the wicked. He is shown with conspicuous and profuse twisted mustaches and his chin is dressed with a trim beard. The Jatika or Jatikana Kamba is very commonly met with in the temples of north Kanara particularly on the sea coast and is supposed to keep a strict guard over the land entrusted to his charge. He is believed to be an ideal servant. These mastimane and viramane are evidently erected to commemorate the heros and heroines who must have saved the land from the aggressive enemies (1941: 28).

ಭಟ್ಕಳ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವ 'ಗೊಂಡರ' ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಜಟ್ಟಿಗ ಪ್ರಮುಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ನೇತ್ರಾಣಿ ಜಟ್ಟಿಗ, ಗುಡಿ ಜಟ್ಟಿಗ, ಕುಂಟ ಜಟ್ಟಿಗ, ಮೋಟಗಾರ ಜಟ್ಟಿಗ, ತೋಟಿ ಜಟ್ಟಿಗ, ಹೊಗೇಡಿ ಜಟ್ಟಿಗ, ಹೊಟ್ಕಾಣಿ ಜಟ್ಟಿಗ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ದುಷ್ಟರನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿ ಶಿಷ್ಟರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದ ತ್ಯಾಗ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ಜಟ್ಟಿಗರು ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹರಾದರೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜದ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿದು ಮಡಿದ ಜಟ್ಟಿಗರ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಗೊಂಡರು ಅವರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಬದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ತಮ್ಮ ರಕ್ಷಕನೆಂದು ನಂಬಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು 'ಜಟ್ಟಿನ ಕೊಂಬು' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಂಬವನ್ನು ಅವರು 'ಕೊಂಬು' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು 'ಜಟ್ಟಿಗನ ಕಂಬ' ಎಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನೇ ಜಟ್ಟಿಗನ ಹೆಸರಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಅವರು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಜಟ್ಟಿಗನ ಕಂಬಗಳಿವೆ. ಮರದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಜಟ್ಟಿಗನ ಕಂಬಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಕಂಬದ ಮೇಲ್ಭಾಗವು ಬೋಡಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಕೆಳಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಡಿ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚೌಕಾಕಾರದ ಮನೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ವೀರನೊಬ್ಬನ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕೆತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆತನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕತ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನೇತ್ರಾಣಿ ಜಟ್ಟಿಗನಿಗೆ ಗೊಂಡರು, ಮೋಗವೀರರು, ನಾಯಕರು ಮೊದಲಾದವರು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೋಗವೀರರು ತಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮೀನು ಸಿಕ್ಕಾಗ, ಬಿರುಗಾಳಿಯಿಂದಲೋ ಇಲ್ಲವೆ ತಿಮಿಂಗಲದಿಂದಲೋ ಪಾರಾದಾಗ ಜಟ್ಟಿಗನಿಗೆ ಮುಡಿಪು ಕಟ್ಟಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸದಾ ಸಮುದ್ರ ಸಂಚಾರಿಗಳಾದ ಮೊಗವೀರರಿಗೆ ಈ ಜಟ್ಟಿಗನ ಬಗ್ಗೆ ಎಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಗೌರವ (ಸೈಯದ್ ಜಮೀದುಲ್ಲಾ ಪರೀಷ್ ೧೯೯೩: ೨೯೬-೯೮).

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಗುಡಿ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು. ಅಂತೂ ಜಟಿಗ ವೀರದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜನರ ಮನದಾಳದಿಂದ ಉದಯಿಸಿ ಅವರ ಕಷ್ಟ-ಸಂಕಷ್ಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಅವರಿಗಾಗಿ (ಜನರಿಗಾಗಿ) ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವನು. ದುಷ್ಟರನ್ನು ಸದೆಬಡೆದು ಜನಪದರಿಗೆ ಪ್ರಿಯನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳಾದ ಶಿವ, ವಿಷ್ಣು ಇನ್ನಿತರ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ, ಅಗತ್ಯ ಬಂದಾಗ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನು ಮೆರೆದು, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಂತೆಯೇ ಸರಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅವರ ನಡುವೆಯೇ ಇದ್ದಾನೆ. ತಮಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಪೂಜನೀಯ ದೇವತೆಗಳೂ ಆಗಿರುವಂತೆ, ಕೆಲವು ಕಡೆ ಭೂತಗಳೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ.

೨.೨.೬ ಬನದಬ್ಬೆ

'ಬನದಂಬಿಕೆ', 'ಬನಶಂಕರಿ', 'ಶಾಕಾಂಬರಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೂ ಕರೆಯುವ ಈ ದೇವತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಯಸೇನ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ: 'ನೆಲನೆಲ್ಲಂ ಕೊಂಡಾಡುವೆಕ್ಕಲವಿರಿಯುಂ ಬನದಬ್ಬೆಯುಂ ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮಿಯುಂ.... ಪೊಲೆಯರ ದನಿಯಪ್ಪೊಡಂ ಕೇಳದಂತು ಕಂಚುವಜಿವೆರಸು ಲೇಸು ನುಡಿಯೆಂಬ ಮಹಿಮೆಯಿಂದುಣ್ಬರ್' (ಧ.ಮೃ ೯–೧೦೧). ಕಲ್ಲೇ ದೈವ ಮಡಕೆಯೇ ದೈವ, ಮರವೇ ದೈವ.... ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬದ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಅಸಮ್ಮತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಈ ವಚನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ದೇವತೆಯೊಡನೆ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಹತ್ವದವು, ಪವಿತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದು ಪೂಜಿಸಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಲವು ಗಿಡಗಳು ಮಾನವನ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಜಾಡರ ಕುಲವರ್ಧಿನಿಯು ಶಾಕಾಂಬರಿ, ಬನಶಂಕರಿ; ಎಷ್ಟು ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ ಈ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ! ಮರದಮ್ಮನೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾಡಿ (ಕುರುಬ) ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಮರಗಳ ಪೂಜೆಗೆ ತುಂಬ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಮರಗಳೇ ದೈವ ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದಲ್ಲಿರುವ ಮಾತು ಈ ಜಾಡರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿಯೇ ಇದೆ. ಈ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಮರವರು ಇಲ್ಲವೆ ಜಾಡರು ಎಂದು ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದು ಸಹಜವೇ ಇದೆ. ಮೈಸೂರು ಸಾಲೆಂಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ದೇವಾಂಗರು ಚೌಡೇಶ್ವರಿ [ಚಾಮುಂಡಿ?] ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಭಜಿಸುವ ದೇವಿಯ ಮಹಾಪೂಜೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬನವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದೇವಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವರು! ಬನಶಂಕರಿಯೆಂಬುದು ಮೊದಲಿನ ಅವತಾರ, ಚೌಡೇಶ್ವರಿಯು ಅದರ ಮುಂದಿನದಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಬಹಳ ಮಹತ್ವದ ಐತಿಹ್ಯವನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಚೂಡಾ=ಕೂದಲು; ಬನದ ಶಂಕರಿ ಅವಳು; ಚೂಡಾದ ಈಶ್ವರಿ ಇವಳು. ಇಬ್ಬರೂ ನೆಯ್ಕಾರರಿಗೆ ಜೀವನಾಧಾರವನ್ನೀವ ಮಹಾದೇವಿಯರೇ. ಚೌಡೇಶ್ವರಿಯು ಕೂದಲು, ಕಂಕಣಗಳ ಅಧಿದೇವತೆ. ಚೂಡಾ ಎಂದರೆ ಕಂಕಣ; ಕಾಜಿನ ಕಂಕಣಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುವ ಮೊದಲು ಕೂದಲಿನ [ಚೂಡಾ] ಕಂಕಣವಿರಬೇಕು. ಉಣ್ಣೆಗಿಂತ ಮೊದಲು ಗಿಡಗಳಿಂದಲೇ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿಯಿತ್ತು. ಹತ್ತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಗಿಡಗಳೇ ನೇಯ್ಕಾರರಿಗೆ ಜೀವನಾಧಾರಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಪೃಥ್ವಿಯ ರೋಮಗಳೆಂದರೆ ಗಿಡ; ಜಡೆ [ಧೂರ್ಜಟೀ]; ದೇವಾಂಗ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹಟಗಾರ ಜಾಡರಿಗೆ ಮರಗಳ ಪೂಜೆಯು ಏಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ನಾಭಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನಿ ಮತ್ತು ಅಭಿಮಾನಿ ಎಂಬ ದೇವತೆಗಳು ನೂಲಿನ [ನಾರಿನ] ಉತ್ಪತ್ತಿಗಾಗಿ ಗಿಡಬಳ್ಳಿಗಳಾದುವಂತೆ! ದೇವಾಂಗನು ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮನಿಂದ ಈ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅರಿತು ವರಪಡೆದನಂತೆ! ಆದುದರಿಂದಲೇ ಮರದಮ್ಮ– ಬನಶಂಕರಿಯೂ ಚೌಡೇಶ್ವರಿಯೂ ಇವರ ಕುಲದೇವತೆ. ಬನದಮ್ಮನೆಂದರೆ ಪಾರ್ವತಿ; ಪರ್ವತದವಳು ಗುಡ್ಡದಮ್ಮ; ಮಾಳವ್ವೆ– ಮಲೆಯವಳು. ಮಾಳವ್ವೆಯ ಗಂಡನು ಮಲ್ಲಯ್ಯ (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೪೭:೨೫).

ಬದುಕಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ದೈವೀಭಾವದಿಂದ ಪೂಜಿಸುವ ಆಶಯವು ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ; ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಗಳು ಈ ಜನಾಂಗದ ಉಪಜೀವಿಕೆಯ ಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿರಬೇಕು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬನದಬ್ಬೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬಂದಿದೆ. 'ಬಾದುಬೆ ದೀಪಾವಳಿ ಕಾರಪುಣ್ಣಮೆಯೆನಪ್ಪೇ ಮೂಱು ಪರ್ವ್ವಂಗಳೋಳ್' (ಬಿಕೆಇ. I-i, ೫೨; ೧೦೦೭); 'ಬನದ ದೇವಿಯ ದಾಸಿ...' (ಬಿಕೆಇ.I-i ,

೧೦೧೯) ಬಾದಾಮಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬನಶಂಕರಿ ಸ್ಥಳದ ಈ ಶಾಸನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬನಶಂಕರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವ ದಾಸಿಯನ್ನು 'ಬನದದೇವಿ'ಯ ದಾಸಿಯೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಬನದೇವಿಯ ಉಪಾಸನೆ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಬನದೇವಿಯ ಉಪಾಸನೆ (cult) ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದು ಈಗಲೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಡತಿ (< ಬೇಡ) ಎಂಬುವಳು ಕಾಡಿನ ದೇವತೆ. ಅವಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಬೇಡಿತಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಕೊಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ದಾವಣಗೆರೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಈ ಆರಾಧನೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಒಮ್ಮೆ ಇದ್ದಿತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಿವೆ. ದಕ್ಷಿಣಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಉಪಾಸನೆ ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಅರಕಲಗೂಡು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಊರ ಹೊರಗಿನ ತೋಪಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಕಲ್ಲನ್ನಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಬನದಮ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಕೃಷ್ಣರಾಜಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಬನದವ್ವ (ಬಂದಮ್ಮ) ಅಥವಾ ತೋಟದಮ್ಮನ ಪೂಜೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ; ಕೋಲಾರದ ಕಡೆ ಊರ ಹೊರಗೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಾಟಪ್ಪರಾಯ (< ಕಾಡು) ಎಂಬ ಪುರುಷದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬ್ಯಾಟೆರಾಯಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಉಂಟು (ಹೋಲಿಸಿ-ಮೇಲಿನ 'ಬೇಡಿತಿ'). ಹೀಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಬನದ ಆರಾಧನೆ ಈಗಲೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ಜೀವಂತ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದೆ (ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೬೬: ೧೩೯-೪೦). ಆದರೆ ಬನದಬ್ಬೆಯ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ.

ಬನದಬ್ಬೆಯ ಆಚರಣೆಯು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ನಂತರ ತೋಟದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರ ಬಹುದೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಮಾನವ ಬೇಟೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿಕಸನಗೊಂಡ ವಿಷಯ ತಿಳಿದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೀಮಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಬನದಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ತೋಟದಮ್ಮನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ತೋಟದಮ್ಮನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಗೌರಿ ಹಬ್ಬದಂದು ಆಚರಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ ಇಲ್ಲಿ. ಗೌರಿ ಮತ್ತು ತೋಟದಮ್ಮ ಇಬ್ಬರೂ ಒಬ್ಬರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ದಿನ ಮನೆಯ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ತೋಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ, ತೋಟದಲ್ಲಿರುವ ಫಲವತ್ತಾದ ಅಡಕೆ ಮರಕ್ಕೆ (ಅಡಕೆ ಬೆಳೆಯು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಮುಖ್ಯ ಬೆಳೆಯಾಗಿದೆ ಅಲ್ಲದೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಳೆಯೂ ಹೌದು) ಸೀರೆಯನ್ನು ಉಡಿಸಿ, ರವಿಕೆಯ ಕಣವನ್ನು ಏರಿಸಿ, ಹಾಗೆಯೇ ರವಿಕೆಯ ಕಣದಿಂದ ಕೈಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬಳೆಯನ್ನು ತೊಡಿಸಿ, ಅರಿಷಿನ-ಕುಂಕುಮದಿಂದ ಆ ಮರವನ್ನು ಶೃಂಗರಿಸಿ (ಮುಖದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟು) ಅದನ್ನು ದೇವತೆಯ ಆಕೃತಿಯಂತೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಇನನಿತರ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಬಾಗಿನ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದ ನಂತರ ಹೋಳಿಗೆ, ಪಾಯಸದ ನೈವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಆಚರಣೆಯೆಲ್ಲವೂ ಆ ಮರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಇದು ಬರಿ ಮರವಲ್ಲ ಅವರ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ದೇವತೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಪಾರ್ವತಿ ಅಥವಾ ಗೌರಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಈ ಫಲವತ್ತಾದ ಮರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಯಸಿದ್ದಾರೆ.

ಬನದಬ್ಬೆ, ಮೊಳಚಿ, ಬಳರಿ ಈ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮೊದಲು 'ಜೋಕುಮಾರ'ನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದಿಷ್ಟು

ಗಮನಹರಿಸುವುದು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೃಷಿ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಜಾನಪದೀಯ ದೇವತೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕುವಂತಿದೆ. ಬನದಬ್ಬೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಗೌರಿಯರಲ್ಲಿ ಈ ಜೋಕುಮಾರನ ಸಂಬಂಧವೆಂತಹದು? ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವನ ಪಾತ್ರದ ಬಗೆಗಿನ ಇನ್ನಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕಲೆಹಾಕುವುದು, ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯವಿದೆ.

೨.೨.೭ ಜೋಕುಮಾರನ ಆರಾಧನೆ

ಜೋಕುಮಾರನು ಕೃಷಿಸಂಬಂಧಿ ಜಾನಪದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಜೋಕುಮಾರನ ಬಗೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾರಿಕವ್ವೆಯ ಮಗ ಇನ್ನಾರೂ ಅಲ್ಲ, ಜೋಕುಮಾರನೇ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಹೇಳಿಕೆ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ: ದೇವತೆ ಪೆಱರನದೆಂತುಂಕಾವಳು ಗಡ ತನ್ನ ಪೆಮ್ಮಗಂ ಜೋಕಾರಂ ಸಾವಾಗ ಕಾಯಲಾಱದ ಕೀವಿಲು ಪೇಳ್ವೆಱರ್ಗೆ ಮಾಡಲಾರ್ಪಳೆ ಸುಖಮಂ (ಸ.ಪ.೯–೧೧೦).ತನ್ನ ಹಿರಿಯ ಮಗ ಜೋಕುಮಾರನು ಸಾಯುವಾಗ ಕಾಪಾಡಲಾರದೆ ಹೋದ ದೇವತೆ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಪಾಡಿಯಾಳು, ಸುಖವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿಯಾಳು. ಜೋಕುಮಾರನ ತಾಯಿ ಮಾರಿದೇವತೆ ಎಂಬುದು 'ಅನುಭವ ಶಿಖಾಮಣಿ'ಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಜೋಕುಮಾರನೆಂಬೋನು ಗೌರಮ್ಮ ಮಗನಮ್ಮ ಹುಟ್ಟುತಲೆ ತಾಯ ಭ್ರಮಿಸಾನೆ ಗೌರಮ್ಮ ಎತ್ತಾಕಿ ಕೊರಳ ಮುರಿದಾಳೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಜೋಕುಮಾರನ ತಾಯಿ ಎಳೇಗೌರಿ, ಮಾರಿಯಲ್ಲ, ಮಾರಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಯಾರು ಈ 'ಎಳೇ ಗೌರವ್ವ?' ಜಾನಪದ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಜೋಕುಮಾರ 'ಹತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಆಡುತ್ತಾನೆ'. ಹೀಗೆಂದರೇನೋ ತಿಳಿಯದು ಗೌರಿಯ ಹಬ್ಬವಾದ ಸ್ವಲ್ಪ ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಈ ಜೋಕುಮಾರನ ಹಬ್ಬ ಬರುತ್ತದೆ (ಎಂ.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೬೬ಅ: ೧೧೪). ಎಳೇ ಅಷ್ಟಮೀ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ, ಇದು ಜೋಕುಮಾರನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಭಾದ್ರಪದ ಶು.೮ ದಿನ ದಾರದ (ಎಳೆಗಳ) ಗೌರೀ ಅಷ್ಟಮಿ ಎಂದು ಆಚರಿಸುವಲ್ಲಿ, ದಾರದ ಎಳೆ ಧರಿಸುವ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ನಾಗ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನೇ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ತಾಳಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ನಾಗಪಂಚಮಿಗೆ ಪಡವಲಕಾಯಿ ವರ್ಜ್ಯವಿದ್ದರೂ, ಈ ಅಷ್ಟಮಿಯಂದು ಹಾಗೂ ದೇವಿ ಮಹಾಪೂಜಾದಿ ದಿನದಂದು ಪಡವಲಕಾಯಿ ಅಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಕೇಬೇಕು ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. 'ಅಷ್ಟಮಿ' ಬನದೇವಿ= ಮ್ಹಾಳಚಿಗೂ ಉಂಟು! 'ಬಂದಷ್ಟಮಿ' ನಡುವಳಿ ಹಲವರಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಬಂದ = ಬನದ ಹುಣ್ಣಿವೆಗೆ ದೇವಿ ಜಾತ್ರೆ! ಹೀಗೆ ದೇವಿಗೆ ಸಂಬದ್ಧ ಅಷ್ಟಮಿಗಳು "ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಗಳು ಅಷ್ಟ" ಆದದ್ದು ಉಂಟು. "ಅಷ್ಟಮಿ" ಈ ಸಂಕೇತದೊಡನೆ ಶಕ್ತಿದೇವಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯ ಸಾಹಚರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ವಿಚಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಚೌತಿ, ಪಂಚಮಿ, ಅಷ್ಟಮಿ, ಚತುರ್ದಶಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಇವು ಚಾಂದ್ರಯೋಗಗಳು ಇದು ಗ್ರಹ= ಗ್ರಾಹಿ! (ಶಂಬಾ ಜೋಶಿ ೧೯೭೧: ೨೪೯).

ದಾವಣಗೆರೆ (ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ)ಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಎಳೆ ಅಷ್ಟಮಿ' ವ್ರತವಿದೆ. ದಾವಣಗೆರೆ ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ. ಹತ್ತಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಬೆಳೆಯಾಗಿಯುಳ್ಳ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಎಳೆ ಅಷ್ಟಮಿ ಅಥವಾ ಎಳೇಗೌರಿ ಆಚರಣೆ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ತಾವು ಬೆಳೆದ ಹತ್ತಿಯನ್ನು, ಹತ್ತಿಯನ್ನು ನೂಲುವ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ, ಸ್ವತಃ ಈ ಮನೆತನದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೇ ಹತ್ತಿಯಿಂದ ನೂಲನ್ನು ತೆಗೆದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಎಂಟೆಂಟು

ಎಳೆಗಳಾಗಿ ಸಿಂಬೆ ಸುತ್ತಿ ಬಿದಿರಿನ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ತಂದು, ಮೊದಲೇ ಮನೆಯನ್ನು ಸ್ವಚ್ಛಗೊಳಿಸಿ ಮಡಿಯುಟ್ಟು ಉಪವಾಸದಿಂದ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಿದಿರಿನ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ, ಇದಕ್ಕೆ ನೈವೇದ್ಯವನ್ನರ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಗೆ ಫಲತಾಂಬೂಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ನೂಲಿನ ಎಳೆ ಹೆಚ್ಚು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಂದಷ್ಟು ಮನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಸೌಲಭ್ಯವು ಒದಗುತ್ತದೆಂದು ಇವರ ನಂಬಿಕೆ. ಹತ್ತಿಯಿಂದ ನೂಲನ್ನು ನೇಯುವವರೆಗೂ ಗೌರಿ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಗೆ ಈ ನೂಲನ್ನು ತಂದು ಪೂಜಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಈ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಅಷ್ಟಮಿ ದುರ್ವಾಷ್ಟಮಿಯೆಂದು ಪುರಾಣನಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುದಾಗಿದ್ದರೆ, 'ಎಳೆಯಷ್ಟಮಿ' ಅಥವಾ 'ದಾರ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಷ್ಟಮಿ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ರೂಢಿಯ ಹೆಸರುಗಳಿವೆ. ಗಂಗೆ-ಗೌರಿಯರ ಪೂಜೆ ನೈವೇದ್ಯಗಳು ವಿಜೃಂಭಣೆಯಿಂದ ನಡೆಯುವುದು. ಮರುದಿನ ನವಮಿಯಂದು ಜ್ಯೇಷ್ಠಾಗೌರಿಯ ವಿಸರ್ಜನೆ. ಆ ದಿನ ಗೌರಿಯ ಪೂಜೆ ಉತ್ತರ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ, ಸುಮಂಗಲಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಜ್ಯೇಷ್ಠಾಗೌರಿಯ ಹಂಗನೂಲನ್ನು ವಿಧಿಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಧರಿಸಿ, ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಗೆ ಬಾಗಿನಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವರು. ಅಂದು ಜ್ಯೇಷ್ಠಾಗೌರಿಯ ಉಪಾಸಕ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲರಿಗೂ ತಂಗಳೂಟ. ಭಾದ್ರಪದ ಶುದ್ಧ ಅಷ್ಟಮಿಗೂ ಜ್ಯೇಷ್ಠದೇವಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಸಂಪ್ರದಾಯವೊದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕು: ಅಷ್ಟಮೀ ದಿನಾ ಹುಟ್ಟಿದಾನ- ನಿನ ಕೊಮರಾ ಜ್ಯೇಷ್ಠಾದೇವಿ ನಿನ್ನ ಮಗಾ- ಜೋಕುಮಾರ"ಜೋಕುಮಾರ ಜ್ಯೇಷ್ಠಾದೇವಿಯ ಮಗನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪೌರಾಣಿಕ ಆಧಾರಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಮಿಯು ಅವನ ಜನ್ಮದಿನವೆಂಬುದಕ್ಕೆ, ಇದುವರೆಗೂ ಅವನನ್ನು ಭಾದ್ರಪದ ಅಷ್ಟಮಿಯಂದೇ ಬೆಳಕಿಗೆ ತರುವ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಮಾಣ" (ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ೧೯೭೬: ೫೮-೫೯). 'ಅಷ್ಟಮಿ ನವಮಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತವೇಕೊ ಶರಣಂಗೆ? ತಪ್ಪಿತ್ತು ಗಣಪದವಿ! ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ದೂರಜಂಗಮಕ್ಕೆದೂರ!!', (ಬ.ಷ.ವ.೬೧೮) ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಈ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಭಾದ್ರಪದ ಅಷ್ಟಮಿಯ ದಿನ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ಜೋಕುಮಾರ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದೆ. ಮಳೆಯಾದಾಗ ಜೋಕುಮಾರನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ ಆಗುವುದೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಜೋಕುಮಾರನನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಶ್ರೀಗೌರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ; ಇದು ಜೋಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಗೌರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದೆ?

೨.೨.೮ ಶ್ರೀಗೌರಿ

ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶ್ರೀಗೌರಿಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದ ವಿಷಯವೇ. ಆದರೆ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಈಕೆಯ ಪಾತ್ರವೇನು? ಗೌರಿಗೂ ಮತ್ತು ಗಣೇಶನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವೆಂತಹದು? ಗಣೇಶನ ಪಾತ್ರ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯದು? ಅಲ್ಲದೆ ಶ್ರೀಗೌರಿ ಹಾಗೂ ಜೋಕುಮಾರನ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವಕಾಶವು, ಗೌರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶೋಧವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಜೋಕುಮಾರ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಆಧಾರಗಳೇನಾದರೂ ಸಿಗುತ್ತವೆಯೇ? ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದರಿಂದ ಜೋಕುಮಾರನಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಾದ ವಿಷಯವು ಹೊರಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ದಾವಣಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹಬ್ಬವು ಕೆಲವಾರು ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ

ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಗೌರಿಹಬ್ಬವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ದಾವಣಗೆರೆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೂ ಅಷ್ಟೇ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗೌರಿಪೂಜೆಯನ್ನು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ.

ಈ ಲೇಖಕಿ ಭಾಗಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ : ಮೊದಲು ಬಾವಿಯಿಂದ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಸೇದಿ, ದಡದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ ಗಂಗೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೊಡವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಚಿಕ್ಕ ತಂಬಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನೀರನ್ನು ಹಾಕಿ ಪೂಜಿಸಿ, ನಂತರ ಮನೆಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಹೋಗುವಾಗ ಮತ್ತು ಗಂಗೆ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಬರುವಾಗ ಕಳಸವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಳಸ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಗಿಂಡಿಯೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ನೀರಿನಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ತುಂಬಾ ಚಿಕ್ಕದಾದ ವಸ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಮೂರು ಎಲೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಹೊಂಬಾಳೆಗಳನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಮುಂದೆ ಎರಡು ದೀಪಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನೀರನ್ನು ಮನೆಗೆ ತಂದ ನಂತರ ಬಾಳೆಲೆಯನ್ನು ಹಾಸಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಪದ್ಮವನ್ನು ಬರೆದು ಕೊಡವನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಕೊಡದ ಬಾಯಿಗೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ತಟ್ಟೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಗೌರಿಯ ಮುಖವನ್ನು ಇರಿಸು ೆ. ಬಾಳೆಯ ದಿಂಡಿನಿಂದ ಅಥವಾ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನೇ ಕೈಗಳಂತೆ ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ 'ಹಸಿರು' ಗಾಜ... ಬಳೆಯನ್ನು ತೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೊಡಕ್ಕೆ ಸೀರೆಯನ್ನು ಉಡಿಸಿ, ಡಾಬನ್ನು ಹಾಕಿ, ಮುಕುರವನ್ನಿಟ್ಟು ಪಕ್ಕಾ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಂತೆ ಶೃಂಗರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗೌರಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮರಳನ್ನು ಹಾಕಿ ನೀರಿನ ತಂಬಿಗೆಯಿಟ್ಟು, ಅದರ ಬಾಯಿಗೆ ಎಲೆಯನ್ನು (ಮೂರು)ಇಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಯನ್ನಿಟ್ಟು ಸಾಕಷ್ಟು ಒಡವೆಯನ್ನು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮರಳಗೌರಿಯೇ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಗೌರಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ರಾರಾಜಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಈಕೆಯ ಪಕ್ಕ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಮಾಡಿರುವ ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಇರಿಸಲಾಗುವುದು. ಹತ್ತಿಯಿಂದ ಮಾಡಲಾದ ಅರಿಷಿನದ ದಾರ(ಎಳೆ)ವನ್ನು ಗಣಪತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಗೌರಿಗೆ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ನೂಲಿನ ದಾರವನ್ನು ಸೇವಂತಿಗೆ ಹೂವಿನಿಂದ ಕಟ್ಟಿ ಇದನ್ನು ಶ್ರೀಗೌರಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲ ಕೈಗೆ ಕಂಕಣದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಇನ್ನಿತರ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ. ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಹತ್ತಿ, ಇದರ ನಂತರ ಗಾಜಿನ ಕಂಕಣ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು; ಇವೆರಡೂ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು. ಆರ್ಯರು ಕಳಸಪೂಜೆಯನ್ನು ಫಲಿತಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಿದರೆ, ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಕೊಡದ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಫಲಿತಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪೂಜಿಸಿದರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ ಇಲ್ಲಿ.

ಶ್ರೀಗೌರಿಯು ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಾದ ನೀರಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇಲ್ಲಿ ಈಕೆ ಶಿವನ ಪತ್ನಿಯಾಗಿ ಸಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮರಳಗೌರಿ (ಕಳಶ ಪೂಜೆ) ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಚಿಗುರಿನ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ವೈದಿಕರ ಶಕ್ತಿಯ ಆರಾಧನೆಯು ಅಳವಟ್ಟಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ನೀರಿನ ಕೊಡವನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಗೌರಿಯ ಪೂಜೆ, ಎಳೆ ಗೌರಿಯ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಬನದಬ್ಬೆಯ ತೋಟದಮ್ಮನ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು, ಈ ಮೂರೂ ಆಚರಣೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿರುವುದು– ಒಂದೇ ಸಂಬಂಧಿಕರು ಇವರೆಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರು ವಾಸಿಸುವ ಭೌಗೋಳಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರ ಜೀವನಕ್ರಮ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಅವರು ಪೂಜಿಸುವ ದೈವವೂ ಭಿನ್ನರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದೆ. ಭೀಮಸಮುದ್ರದ

ಪ್ರದೇಶ ಸ್ವಲ್ಪ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾದುದು. ಎಳೆಗೌರಿಯ ಆಚರಣೆಯ ದಾವಣಗೆರೆ ಹತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಗೌರಿಪೂಜೆ (ಕೊಡ) ಗೈಯುವ ಮನೆತನದವರು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಸಮೀಪದ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಅವರ ಪೂರ್ವಿಕರು ಇದ್ದದ್ದು. ಈ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ (ಬೀದುರ್ಗ) ಏಕನಾಥಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿವರವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಏಕನಾಥಮ್ಮ. ಮಾರಮ್ಮನ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಎಕ್ಕಲದೇವಿಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ (ಎಸ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ೧೯೭೫:೧೬೮).

ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ರಾಗಿ ಮತ್ತು ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಜೋಕುಮಾರನು ಕೊಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅವನಗೆ ಉಪ್ಪು, ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ, ಎಣ್ಣೆ, ರಾಗಿ ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಎಡೆಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಜೋಕುಮಾರನ ಬಗೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರವನ್ನು ನಂತರ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು, ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಗೌರಿ ಮತ್ತು ಗಣೇಶರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಗೌರಿ ಹಬ್ಬದಂದು ಅಥವಾ ಮರುದಿನ ಗಣೇಶನ ಹಬ್ಬ ಬರುತ್ತದೆ. ಗೌರಿ-ಗಣೇಶ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರು ಇಂದೂ ಆಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜಲ ಮತ್ತು ನೆಲಕ್ಕೆ ಒಡೆಯರಾಗುವ ಅವಕಾಶವು ಅವರಿಗೆ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಬೆವರು ಹನಸುವುದಷ್ಟೇ ಅವರ ಕೆಲಸವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಜಲ: ಗೌರಿ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನೆಲ (ಮಣ್ಣು) : ಗಣಪತಿ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವೆರಡೂ ಅವರಿಗೆ ದಕ್ಕದ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅವರುಗಳು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. "ಗಣಪತಿಯ ಆಯುಧಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಶ, ಅಂಕುಶ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುವು; ಎರಡೂ ಆನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು. ಬೇಸಾಯವು ಜನರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಗೆ ಬರುವ ಮೊದಲು ಬೇಟೆಯೇ ಮುಖ್ಯ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಸೋಲಿಗರ ದೈವ ಗಣಪತಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಒಂದು ವಿವರವಿದೆ. ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಮಾತೃದೇವತೆಯ ಪೂಜೆ ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು; ಗೌರಿ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಹಳೆಯ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಗಣಪತಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಕಡೆ ನಡೆಯುವ ಗೌರಿ ಗಣೇಶ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಗಣೇಶನನ್ನು ಮೊದಲು ಪೂಜೆಮಾಡಿ ಕಳುಹಿಸಿ ಗೌರಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಿಯಿದೆ" (ಎಸ್.ಕೆ.ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ೧೯೭೫: ೬೩).

ಜೋಕುಮಾರನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ನಾವು ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಿರುಗಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಹತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಆಡುವನು' ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರ – ಹತ್ತಿ ತಾವು ಬೆಳೆದಂತಹ ತಮ್ಮನ್ನು ಕಾಪಾಡಿದಂತಹ (ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ) ಬೆಳೆ. ಆ ಬೆಳೆಯಲ್ಲಿಯೇ ದೈವವನ್ನು ಕಾಣುವ ನಂಬಿಕೆ ಜನಪದರದು. ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮದ ಸಂಕೇತವಿರಬಹುದೆ? ಏಕೆಂದರೆ ಎಳೆಯು ಶಕ್ತಿದೇವಿಯ ಸಂಕೇತವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. 'ಜೋಕುಮಾರನ ಹಾಂಗ ಮೆರಿಬ್ಯಾಡ' ಎಂಬ ಪಡಿನುಡಿಯು ಜೋಕುಮಾರ ಪುಂಡನಾಗಿದ್ದನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಳೆಗಾಗಿ ಜನಪದರು ಬೇಡುವ ದೇವತೆಯಾಗುಳಿದಿದ್ದಾನೆ ಜೋಕುಮಾರ. ಇವನ ಆರಾಧನೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ತಾವು ಬಿತ್ತಿದ ಬೆಳೆಗೆ ಮಳೆಯನ್ನೇ ನೆಚ್ಚಿದಂತಹ ಒಕ್ಕಲುಗಳು ಇವನಲ್ಲಿ ಬೇಡುವುದಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರನು ಶೀಗೆಗೌರಿಯ ಮಗನಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಶೀಗೆಯ ಬನದಲ್ಲಿ ಮಾಳವ್ವೆ(ಮೈಲಾರನ ಪತ್ನಿ)ಯು ವಾಸವಾಗಿದ್ದುದರ ವಿಷಯವಿದೆ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಶೀಗೆಗೌರಿಯ ಆಚರಣೆಯಿದೆ. ಜೋಕುಮಾರನ

'ಅಳ್ಳಂಬಲಿ'ಯನ್ನು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲುವ ಪದ್ಧತಿ, ಹಾಗೆಯೇ ಮಳೆಗಾಗಿ ಆಕೆಯ ಮಗನನ್ನೇ ಕೋರುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದಾಗಿರಬಹುದಲ್ಲವೇ? ಶೀಗೆಗೌರಿ ಶ್ರೀಗೌರಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಅಲ್ಲದೆ ಮಾರವ್ವನೂ ಈಕೆಯೇ. ಜೋಕುಮಾರ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಮಳೆ ಆಗುವುದೆಂದು ಆದರಿಸುವರು ಒಕ್ಕಲುಗಳು. "ಪೈರೆಲ್ಲಾ ಒಣಗಿ ನಿಂತಿದೆ, ಮಳೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆಗ ಜೋಕುಮಾರನು 'ಕಾಸಿ" ಹಾಕಿ ಮೀಸೆ ತಿರುವಿ, ಹೂಮುಡಿದು, ನೀಲಿ ಕುದುರೆ ಹತ್ತಿ ತನ್ನ ಸೆಲ್ಲೆಯವನ್ನು ಬೀಸಿ ಮಳೆಯನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಭಾವ, ಮಹಿಮೆಗಳು ದೊಡ್ಡವು. ಭಾರಿ ಮಳೆ ಧೋ ಧೋ ಎಂದು ಸುರಿಯಿತು.

ಅಡ್ಡಡ್ಡ ಮಳೆ ಬಂದು ದೊಡ್ಡೊಡ್ಡ ಕೆರೆತುಂಬಿ
ಗೊಡ್ಡುಗಳೆಲ್ಲ ಹಯನಾಗಿ ಗೌಡರ
ಶೆಡ್ಡೇಯ ಮೇಲೆ ಸಿರಿಬರಲಿ॥
ಇದ್ದಾಲಿ ಮಸಿಯಂಗೆ ಬಿದ್ದಾವೆ ಮಳಿಮೋಡ
ಗದ್ದಲಿಸಿ ಮೂರೇ ಹರಿಮಿಂಚೆ ರಾಯರ
ಗದ್ದೆಯ ಹೊಲಕೆ ಹಸಿ(ದ) ಮಳೆ॥

ಇಲ್ಲಿ ಮಳೆಗಾಗಿ ಜನರು ಪಟ್ಟ ಹಂಬಲ, ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ಸೊಗಸು, ಸಂಭ್ರಮ, ಜನರ ಹರ್ಷ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹತ್ತಾರು ಪದ್ಯಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಬಿತ್ತಿದ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಜೋಕುಮಾರನು ಸಂಭ್ರಮದಿಂದ ಚಂಡಾಟವಾಡುತ್ತಾನೆ (ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ೧೯೬೬ಆ: ೧೧೨-೩). ಅವನು ಜನಗಳು ಕೇಳಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದವರಿಗೆ ಸಂತಾನವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ.

ಜೋಕುಮಾರನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮಾಡಿ ಬೇವಿನ ಸೊಪ್ಪು (ಮಾರಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ, ಆಕೆಯ ವಾಸ ಸ್ಥಾನವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ) ತುಂಬಿದ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮೆರಸುವವರು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ದೃಢಪಡಿಸುವಂತಿದೆ. The Worship of Jokumaraswami, a god of fertility, is current in all parts of North Karnataka. Barren women are believed to get fertility if they sit on this made-up image for a while. In some areas the snake gourd is worshipped as Jokumaraswami and then it is cooked by a housewife and fed to her husband. It is said that if your torture Jokumarswami will go to Siva and plend on behalf of the people who suffer hardships (Encyclopaedia of the folkculture of Karnataka: vol. I, p. 217).

ನಾಗಪಂಚಮಿಗೆ ಪಡವಲಕಾಯಿ ವರ್ಜ್ಯವಿದ್ದರೂ, (ಪಡವಲಕಾಯಿ ನಾಗನ ಸಂಕೇತ) ಅಷ್ಟಮಿ ಹಾಗೂ ಶಕ್ತಿ ದೇವಿ ಪೂಜೆಯಂದು ಪಡವಲಕಾಯಿ ಅಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಕೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂದಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಷ್ಟಮಿಯ ದೇವಿಗೆ ಪಡವಲಕಾಯಿ ಇಷ್ಟವಾದಂತೆ; ಜೋಕುಮಾರ ಎಳೆಗೌರಿಯ ಮಗನೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಪಡವಲಕಾಯಿ ಜೋಕುಮಾರನ ರೂಪವಾಗಿದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಫಲಿತಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವೂ ಆಗಿದೆ. ಎಳೆ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಯಾಗಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಎಳೆಯನ್ನು ನಾಗದೇವತೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವುದು, ಇದನ್ನು ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ನಾಗನನ್ನೇ ಧರಿಸುವಂತೆ ತಿಳಿಯುವುದು; ಜೋಕುಮಾರನು ಈ ಎಳೆಯಲ್ಲಿ ಆಡುವವನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಶಿವ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿಯ ಸೂಚಕವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಶೈವ ಸಂಬಂಧಿ ದೇವತೆಯೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಜೋಕುಮಾರ.

೨.೨.೯ ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿ

ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಾಯಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ದೀಪಾವಳಿ' ಹಬ್ಬದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಒಳಿತು. ಇದು ನಮಗೆ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವರ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು: ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ. ಎರಡು: ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಅಳವಟ್ಟ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಟ್ಟಿಕಾರರ ಹಬ್ಬ-ದೀಪಾವಳಿ

ಮುಂಗಾರು ಬೆಳೆ ಕೊಯ್ಲಿಗೆ ಬರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬವೇ ದೀಪಾವಳಿ. ಜಾನಪದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಟ್ಟಿಯ ಹಬ್ಬವೆಂದು ಹೆಸರು. ಹಟ್ಟಿಯೆಂದರೆ ದನಕರುಗಳ ಬೀಡು; ಕುರಿಗಾರರೂ ತುರು(ಗೋವು)ಕಾರರೂ ಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಪಟ್ಟಿ; ಹಟ್ಟಿಕಾರನೆಂದರೆ 'ಜೀವದನಂಗಳ' ಸಾಕಿ ಬದುಕುವವನು; ಆದುದರಿಂದ ಹಟ್ಟಿಯ ಹಬ್ಬವೆಂದರೆ ಹಟ್ಟಿಕಾರರ ಹಬ್ಬ; ದನಕರುಗಳ ಹಬ್ಬ. ಅತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಟ್ಟಿಗಳೇ ಹಟ್ಟಿಗಳು. ಪಟ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಹಟ್ಟಿ ಶಬ್ದದ ಆರಂಭದ ರೂಪ. ಪಟ್ಟಿ, ಹಟ್ಟಿ, ಪಾಟ್ಲ, ವಾಟ, ವಾಡಿ ಈ ಬಗೆಯ ಹೆಸರಿನ ಊರುಗಳಿಲ್ಲದ ಭಾಗವು ದಕ್ಷಿಣಾಪಥದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸಿಕ್ಕಬಹುದೇ ಎಂಬುದೇ ಸಂದೇಹ. ಹಟ್ಟಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ತೋಟ-ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕುಳಗಳಾದ ಬಳಿಕ, ಒಕ್ಕಲುಗಳಾದ ಬಳಿಕ ಊರಿಕೊಂಡು ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಹಟ್ಟಿ, ಬಳಿಕ ಊರು. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲಿನ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಳೆ, ಹಳ್ಳ, ಕೊಳ್ಳಗಳ ಅನುರೋಧದಿಂದ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದುದು ಹಟ್ಟಿಗಳೆ. ಹಟ್ಟಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಕುರುಬರು ತುರುಕಾರರು ಎಂದು ಬಗೆಗಳಾದರೂ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ದನಗಾರರೇ; ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ದನವೇ ದೈವ; ದನವೇ ಧನ. ಹಟ್ಟಿಯ (ದೀವಳಿಗೆ) ಹಬ್ಬದ ಆರಂಭವು 'ವಸು-ದ್ವಾದಶಿ'ಯಿಂದ, ಆಶ್ವಿನ ಬಹುಳ ದ್ವಾದಶಿಯಂದು ಗೋಪೂಜೆಯಾಗಲೇಬೇಕು. ಈ ಬಗೆಯಾಗಿ ಹಟ್ಟಿಯ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಗೋಪೂಜೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಕುರಿಗಳ ಪೂಜೆಯೂ ನಡೆಯುವುದು. "ನಿನಗೆ ಮಾನಾಮಿಯಂ ದೀವಳಿಗೆಯಂ ಮಾಡೆನೆ?" ಎಂಬ ಲೋಕೋಕ್ತಿಯು ಪಂಪನ (ಕ್ರಿ.ಶ.೯೪೧) ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಇವು ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದಲೂ ನಡೆದು ಬಂದ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಹಬ್ಬ; ನಾಡ ಹಬ್ಬ (ಶಂಬಾಜೋಶಿ ೧೯೬೭: ೧೨-೧೩).

ದೀಪಾವಳಿಯು ಉತ್ತರಭಾರತದಿಂದ ಆಮದಾದ ಹಬ್ಬ. ಆದರೆ ದೀಪಾವಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ ಆದ ಹಟ್ಟಿಯ ಹಬ್ಬ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಆಚರಣೆ ಮತ್ತು ಅದು, ನೇರವಾಗಿ ಬೇಸಾಯ, ಪಶುಸಂಗೋಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಬ್ಬವೆನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯು ಪೌರಾಣಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತುಂಬ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಕತ್ತಲೆಯಿಂದ ಬೆಳಕಿನೆಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ದಾರಿದೀಪವಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆ(ಅಜ್ಞಾನ)ಗೂ ಬೆಳಕಿಗೂ (ಜ್ಞಾನಕ್ಕೂ) ನಡೆದಿರುವ ನಿರಂತರ 'ಸಂಘರ್ಷ'ದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕು ಗೆಲ್ಲುವುದರ ಸಂಕೇತ ದೀಪಾವಳಿ. ಬೆಳಕೇ ಬದುಕು, ಬೆಳಕೇ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಚೇತನಗಳ ಆಧಾರ, ಕ್ರಿಯಾಶಕ್ತಿ, ಚಾಲನಶಕ್ತಿ; ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಮಾನವ ಬೆಳಕಿಗಾಗಿ ನಾನಾ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ದೀಪಾವಳಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦೭ರಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬಕ್ಕಾಗಿ ದಾನಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ (ಬಿಕೆಇ I-i, ೫೨; ೧೦೦೭). 'ದೀಪಾವಳಿಯ ಪರ್ವ್ವದಲು ಬೆಳಗುವ ಸೊಡರೆಣ್ಣೆಗೆ ಉ(ಊ)ರೊಳಗಣ

ಸೇಣಿಗರು..... ಬಿಟ್ಟ ಹಾಗವೊಂದು (ಎಇ. XIX, ೩೮; ೧೧೪೪) ವ್ಯಾಪಾರಿ ಅಥವಾ ವರ್ತಕರು ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಪ್ರಯುಕ್ತ ದೀಪಗಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ದೀಪಾವಳಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿರಿಯರ ಹಬ್ಬವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ವಾಡಿಕೆ. ಅಂದು ಅವರನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಮನೆಗೆ ಕೆಡುಕಾಗುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವನ್ನೇ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ದೀವಳಿಯ ಚತುರ್ದ್ದಶಿಗಳೊ–। ಳಾವಗಮಲು ಗಗನವೆಲ್ಲಮಂ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂ–॥ ಡಾವಾಸರದೊಳು ಕಟ್ಟಿದೊ–। ಡೇವೇಳ್ವುದೆ ಭೂತರಕ್ಷೆಯಂಬ ಮೂರ್ಢರ್॥(ಸ.ಪ.೧–೧೩)ದೀವಳಿಗೆಯ ಕತ್ತಲೆಯೊಳ್। ದೀವಿಗೆಗಳು ಬೆಳಪ ತೆಱದೆ ಕಲಿಕಾಲದೆ ಮಿ–॥ ಥ್ಯಾವೃತತಮಿಸ್ರರಪ್ಪ ಜ। ನಾವಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಬೆಳಗುತಿರ್ಪ್ಪರ್ಜ್ಯೆನರ್॥ '(ಸ.ಪ.೬–೮೮)

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ದೀಪಾವಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳಿವು. ಹಬ್ಬಗಳಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಎರಡು ಮುಖಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಇವು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕ. ನಂಬಿಕೆ ಮೂಲಶ್ರದ್ಧೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಾಗಿದೆ. ಆಚರಣೆ ಆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂದು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ದೀಪಾವಳಿಯ ಹಬ್ಬದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಮೇಲೆ ವಿವೇಚಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಗಣೇಶ, ಕುಬೇರ ಇವರುಗಳ ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿರುವ ಪಾತ್ರದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಡೆ ಇಂದು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಈ ಹಬ್ಬದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.

ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬವನ್ನು ಆಚರಿಸುವ ಬಗೆಯೇ ಬೇರೆ. ಹಬ್ಬದ ದಿನ ಮನೆಯ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿನ ಎಡ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ. ಗೋಡೆ ಮತ್ತು ನೆಲ ಎರಡೂ ಸೇರುವಂತೆ ಚಚ್ಚೌಕಾರವಾಗಿ (ಸುಮಾರು ೮–೮ ಇಂಚುಗಳಷ್ಟು ◻)ಸುಣ್ಣವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಸುತ್ತಲೂ ಕೆಂಪು ಪಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಹಚ್ಚಿದ ಸುಣ್ಣದ ಭಾಗದ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ॐ ಅಥವಾ 'ಸ್ವಸ್ತಿ'ಯನ್ನು ಬರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಸುಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ತಯಾರಿಸಲಾದಂತಹ ಮಡಿಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಒಲೆ, ಮರ, ತಟ್ಟೆ– ಲೋಟ, ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲು ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ, ಬೇಳೆ, ಕಾಳುಗಳನ್ನು ತುಂಬಿಡಲಾಗುವುದು. ಎರಡು 'ಬೆನಕಪ್ಪ'ಗಳನ್ನು ಒಲೆಯ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಲಾಗುವುದು. ಬೆನಕಪ್ಪಗಳನ್ನು– ಸಗಣಿಯಿಂದ ತಯಾರಿಸಲಾದ ಗುಪ್ಪೆಗಳಿಗೆ ಚೆಂಡುಹೂ, ಗಂಟೆ ಹೂ ಹಾಗೂ ಉತ್ರಾಣಿ ಕಡ್ಡಿ (ಉತ್ರಾಣಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಸಂಕೇತ)ಗಳನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿ, ಎಲ್ಲಾ ಗುಪ್ಪೆಗಳಿಗೆ ಅರಿಷಿನ ಕುಂಕುಮದ ಮೂರು ಬೊಟ್ಟುಗಳನ್ನಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಾ ಬಾಗಿಲಿನ ಎರಡೂ ಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದರಂತೆ ಇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಬಲೀಂದ್ರನೆಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯಿದೆ. ಬೆನಕಪ್ಪನನ್ನು ಇಟ್ಟ ನಂತರ, ಎರಡು ಮಣ್ಣಿನ ದೀಪಗಳನ್ನು ಹಚ್ಚಿಡಲಾಗುವುದು. ಉತ್ರಾಣಿಯ ಸಿವುಡುಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುವುದು. (ಉದ್ದುದ್ದವಾದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲಿರುವ ಉತ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಸಿವುಡು ಮಾಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ). ನಂತರ ಬಿದಿರಿನ ಸ್ವಲ್ಪ ದೊಡ್ಡದಾದ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸುಣ್ಣದಿಂದ ಹಚ್ಚಿ ಮಧ್ಯ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಗೆರೆಯನ್ನು ಬಳಿಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಓರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಲೆಗೆ ಅರಿಷಿನ ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಅಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಲಾದ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದೇ 'ಹಟ್ಟಿ ಲಕ್ಕವ್ವ'. ಹಟ್ಟಿಯಂತೆ ಕಾಣುವ ಹಾಗೂ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಇತ್ತು. ಇನ್ನು ಅದೇ ದಿನ ದೇವರ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಬಾಳೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಬೆಳ್ಳಿಯ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಳಸವನ್ನು ಇರಿಸಿ, ತಟ್ಟೆಯ ಸುತ್ತಲೂ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ತುಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಳಸಕ್ಕೆ ಬಂಗಾರದ ಒಡವೆಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಳಿಯ ಅಥವಾ ಸಗಣಿಯಿಂದ ಮಾಡಲಾದ ಗಣಪತಿಯನ್ನು ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕಳಸದ ಒಂದು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕೂರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಗಮಗಿಸುವ ದೀಪ ಧೂಪಗಳಿಂದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಇಲ್ಲಿ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಹಬ್ಬವು ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಶಿಷ್ಟಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ; ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟ ಬಗೆಯನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಇರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪಾರ (ವ್ಯವಹಾರ) ಎರಡರ ಸೂಚಕವಾಗಿಯೂ ಮೂಡಿ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಮೊದ ಮೊದಲು ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಕೃಷಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು 'ಹಟ್ಟಿ ಲಕ್ಕವ್ವ'ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊಳು-ಕೊಡುವ ವ್ಯವಹಾರವು ಧಾನ್ಯಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಇದು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಈ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಾಣ್ಯಗಳು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡವು, ಇದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಪೂಜೆಯು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ವೈದಿಕರ ಆಚರಣೆಯಾದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಪೂಜೆ ದ್ರಾವಿಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾದ ಹಟ್ಟಿಲಕ್ಕವ್ವನ ಪೂಜೆಯೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ಕೊನೆಗೆ ತಾನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂತೆ ಸಂಕೇತದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಸ್ಥಾನವು ಕೃಷಿಯಿಂದ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಬದಲಾದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಾಗಿದೆ. 'ಕಳಸ' ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಯ (ಕೃಷಿ) ಮೂಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ತಂಬಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ನೀರು ದೇವಿ ಜಲಸ್ವರೂಪಿಣಿಯಾಗಿರುವುದು - ನಂತರ ಜೋಡಿಸಲಾದ ಎಲೆಗಳು (ತಂಬಿಗೆಯ ಬಾಯಿಗೆ) ಹಸಿರಿಗೆ ಚಿಗುರಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿಯೂ - ಅದರ ನಡುವೆ ಇರಿಸಲಾದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು (ಜೀವಿಯ ಸಂಕೇತ) ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೆಲ್ಲ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಫಲಿತಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ಕೃಷಿಯ ಹುಟ್ಟು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಗಂಡು ದೇವತೆಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯೇ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು (ಸೃಜನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು) ಹೋಗುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. David Kinsleyಯವರ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು ಗಮನಸಿ:

The lotus suggests a growing, expanding word imbued with vigorous fertile power. It is this power that is revealed in Sri-Lakshmi, She is the nectar (the rasa) of creation which lends to creation its distinctive flavor and beauty. organic life, impelled as it is by this mysterious power, flowers richly and beautifully in the creative processes of the world (1987 : 21).ಇನ್ನು ನಾವು 'ಬೆನಕ'ನ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಬಹುದು - ಗಣಪತಿಯು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವುದನ್ನು ಕೃಷಿಕರು ತಮ್ಮ ಕೃಷಿಯ ಕಾರ್ಯ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಈತನಗೆ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. 'ಹಟ್ಟಿಯ ಹೊಜಗೆ ಬೆನವನ

ಪೂಜೆಯ ಮಾಡಿ, ತಿಪ್ಪೆಯೊಳಗೆ ಬಿಟ್ಟಂತಾಯಿತ್ತು' (ಚ.ಬ.ವ: ೨೩೧). ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದ ಬೆನಕಪ್ಪನ ಪೂಜೆಯನ್ನೇ ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಎಲ್ಲಾ ಬೆನಕಪ್ಪಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ತಿಪ್ಪೆಗೆ ಎಸೆಯುವುದು ಸತ್ಯವೇ. ಇಷ್ಟರಲ್ಲಾಗಲೇ ಬೆನಕಪ್ಪನು ಮನೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕಾಲುತುಳಿತಕ್ಕೆ (ಕಾಣದೆ) ಈಡಾಗಿದ್ದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಲಿಡಲೂ ಜಾಗವಿಲ್ಲದಷ್ಟು ಇಂತಹ ದೇವತೆಗಳು ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನೇ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕಾಲಿಡಲು ಇಂಬಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ದೈವಗಳು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಬಿಟ್ಟಿವೆ ಎಂದು ವಾಚ್ಯವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾ. 'ಸಗಣಿಯ ಬೆನಕಂಗೆ ಸಂಪಗೆಯರಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಿದಡೆ ರಂಜನೆಯಲ್ಲದೆ ಅದಱ ಗಂಜಳ ಬಿಡದಣ್ಣಾ!' (ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೯೩) ಎಂದು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಯನ್ನೇ ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

೨.೨.೧೦ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ

ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ ಹಬ್ಬವು ಜ್ಯೇಷ್ಠಮಾಸದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಆಚರಿಸುವ ಹಬ್ಬ. ಕಾರಹಬ್ಬದ ಉಲ್ಲೇಖ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ಬಂದಿದೆ: 'ಬಾದುಬೆ ಕಾರಪುಣ್ಣಮಿ ದೀಪಾವಳಿಗೆ ಮೂಱು ಪರ್ವ್ವದೊಳಂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೊನ್ದ ಗದ್ಯಾಣ' (ಎಇ. XX, ೬೮; ೧೦೧೨) 'ಪೊಂಗೆ ಹಾಗ ವೊನ್ದರ ಲೆಕ್ಕ ಕಾರಪುಣ್ಣಮಿಯಲು ಗೆಲ್ವೆತ್ತಿನ ಸೀಸೆ ಗದ್ಯಾಣವೊನ್ದು ಮೇದರಲ್ಲಿ ದಬ್ಬಣಿಗೆದೆಜೆಯ ನೋಡಿಕೊಂಬರು' (ಸೌಇಇ. IX-i ೧೭೦, ೧೧೦೪) ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ದಿನ ಎತ್ತುಗಳ ಪಂದ್ಯವು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಈ ಶಾಸನ. ಈ ಆಚರಣೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಬಯಲುನಾಡಿನ ರೈತರಿಗಂತೂ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯು ದೊಡ್ಡ ಹಬ್ಬ. 'ಕಾರ್' ಎಂದರೆ ಮಳೆ. ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ದೇವರೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವುದು ಈ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ. ಹೋಳಿ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಮರುದಿನ ಕಾಮನ ಬೂದಿಯಿಂದ ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಕರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಮ್ಮ ನಾಡಿನಲ್ಲಿದೆ. ಹೋಳಿಹುಣ್ಣಿಮೆಗೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸುಗ್ಗಿಯೆಲ್ಲ ಮುಗಿದು, ಧಾನ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಮನೆ–ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಕುಳಿತಿರುವಳು. ಊರಲ್ಲಿರುವ ಈ ಧಾನ್ಯಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಉಪದ್ರವಗಳು ತಗುಲಕೂಡದೆಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ, ಅಂದು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ಕಾಮನ ಬೂದಿ(ಕರಿ)ಯಿಂದ ಊರ ಸುತ್ತಲೂ ಕರಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವರು. ಈ ಕರಿಯನ್ನು ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯಂದು ಹರಿಯಬೇಕಾಗುವುದು. ಕರಿಹರಿಯದ ಹೊರತು ಕಾಳುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಊರಹೊರಗೆ ಸಾಗಿಸಕೂಡದೆಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಬಂಧವಿದ್ದಿತಾಗ. ಎಂತಲೆ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆಯಾಗದೆ ಯಾವ ಒಕ್ಕಲಿಗನೂ ಬಿತ್ತನೆಯ ಕೆಲಸ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೊಸವರ್ಷದ ಅನ್ನಸಾಧನ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ, ನಮ್ಮ ಒಕ್ಕಲಿಗರಿಗೊಂದು ಮಹತ್ವದ ಹಬ್ಬದ ದಿನವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವುದು (ಬೇಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ ೧೯೯೬: ೨೧–೨೨).

ಕಾರಹುಣ್ಣಿಮೆ ಹಬ್ಬದ ವಿವರಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾರ' ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರಿಂದ ಈ ಹಬ್ಬದ ಮಹತ್ವವು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾದುದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತ ನಂತರ ಸ್ತ್ರೀಯು ಸಾಕಷ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ನಿತ್ರಾಣಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದ ಪೌಷ್ಟಿಕವಾದ ಆಹಾರದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದ್ದಂತಹ ಜನರು ಆಕೆಯನ್ನು ಮತ್ತೊಂದು ಗರ್ಭವನ್ನು ಧರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಣಿಗೊಳಿಸುವುದು ಹೇಗೆ?

ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ಕಾರ' ತರುವ ಪದ್ಧತಿಯೊಂದು ರೂಢಿಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಪ್ರಸವವಾದ ಹದಿನೈದು ಅಥವಾ ತಿಂಗಳಾದ ನಂತರ ಗಂಡಿನ ಮನೆಯವರು 'ಕಾರ'ವನ್ನು ತರುತ್ತಾರೆ. ಕಾರದ ಸಾಮಾನುಗಳು ಈ ರೀತಿ ಇರುತ್ತವೆ. ಉತ್ತುತ್ತಿ, ಕಲ್ಲಸಕ್ಕರೆ, ಕೊಬ್ಬರಿ ಹಾಗೂ ತುಪ್ಪ. ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಹದ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆರಸಿ ಬಾಣಂತಿಗೆ ಬೆಳಗಿನ ಹೊತ್ತು ಈ ಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ದಿನವೂ ಕಾರವನ್ನು ತಿನ್ನುವ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಕಾರವನ್ನು ತಿನ್ನುವುದರಿಂದ ಬಾಣಂತಿಯು ಹೆಚ್ಚು ಶಕ್ತಿಯುತಳಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಮಗುವನ್ನು ಹೆರಲು ಸಮರ್ಥಳಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯ. ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದರಿಂದ, ರೈತನು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹದಗೊಳಿಸಿ ಏಕೆಂದರೆ ಪೈರನ್ನು ಕಿತ್ತನಂತರ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಕೂಳೆ ಮುಂತಾದ ಕಸ ಕಡ್ಡಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು, ಮಣ್ಣಿನ ಹೆಂಟೆಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹಸನುಗೊಳಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೊಸಗೊಬ್ಬರವನ್ನು ಹಾಕಿ ಹದಗೊಳಿಸಿ ಮುಂದಿನ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಲು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ 'ಕಾರ' ಎನ್ನುವ ಪದ. ಅಂತೂ ಕೃಷಿಯ ಆರಂಭದಿಂದ ಮುಕ್ತಾಯದವರೆಗೆ ಅಂದರೆ ಸಸಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿ ಅದರ ಫಸಲನ್ನು ಕೊಯ್ಯುವುದರವರೆಗೆ ಭೂಮಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗೌರಿ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿಯರು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

೨.೨.೧೧ ಭಕ್ತಿಪಂಥ-ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಆಲೋಚನೆಗಳು

ಬಸವಣ್ಣನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಆಲೋಚನೆಯೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹೊಸವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಲುವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಈ ನಿಲುವುಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿಹೋಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಂತಗಳಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯೇ ಹೊಸದೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತಗಳು- ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಗತ್ಯವೋ ಎನ್ನುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದವು. ಭಕ್ತಿಪಂಥದ- ಬಂಡಾಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಆಂದೋಲನಗಳು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಮ್ಮ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ:

> ಅರಗು ತಿಂದು ಕರಗುವ ದೈವವ,ಉರಿಯ ಕಂಡಡೆ ಮುರುಟುವ ದೈವವನೆಂತು
> ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ?ಅವಸರ ಬಂದಡೆ ಮಾಱುವ ದೈವವನೆಂತು
> ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ?ಅಂಜಿಕೆಯಾದಡೆ ಹೂಳುವ ದೈವವನೆಂತು
> ಸರಿಯೆಂಬೆನಯ್ಯಾ?ಸಹಜಭಾವ ನಿಜೈಕ್ಯ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೊಬ್ಬನೆ ದೇವ.
>
> (ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೫೫೬)

ಕೆಳವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಆಚರಣೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯೇ ಹೊಸದೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ದೈವಗಳ ವಿವಿಧ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ರಚನೆಗಳು ಆ ವರ್ಗಗಳ ದೈವೀ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಸವಣ್ಣ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರಯೋಜನದ ಆಶಯದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವ ದೈವಗಳು-

ಆವಾಗಲೂ ಲೋಗರ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿಪ್ಪವು
ಕೆಲವು ದೈವಂಗಳು.ಹೋಗೆಂದರೆ ಹೋಗವು, ನಾಯಿಯಿಂದ ಕರಕಷ್ಟ,
ಕೆಲವು ದೈವಂಗಳುಲೋಗರ ಬೇಡಿಕೊಂಡುಂಬ ದೈವಂಗಳು ತಾವೇನ
ಕೊಡುವವೋ,ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ. (ಬ.ವ.ಸ.೨೩೦)

ಇಂತಹ ದೈವಗಳಿಂದ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳಾಗಲಾರವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಚನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೈವವನ್ನು ಸಂಪ್ರೀತಿಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯದಿಂದಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುವ ಇಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣ, ಈ ದೈವಗಳ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಅವುಗಳ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾ ಅವುಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಂತೂ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮೊನಚುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದ ಧಾರ್ಮಿಕನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ತೀವ್ರ ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿ ಕೆಟ್ಟವರ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಕಿಚ್ಚು ದೈವವೆಂದು ಹವಿಯನಿಕ್ಕುವ, ಹಾರುವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಿಚ್ಚೆದ್ದು ಸುಡುವಾಗ, ಬಚ್ಚಲ ನೀರ, ಬೀದಿಯ ಧೂಳ ಹೊಯ್ದು... ವಂದನೆಯ ಮರೆದು ನಿಂದಿಸುತಿರ್ದರಯ್ಯಾ ಎನ್ನುವ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರುಗಳ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿನ ಅರ್ಥಹೀನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ವರ್ಗಗಳವರ ಆಚರಣೆಗಳ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಏಕದೇವೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂಥ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾದ ಆಶಯಗಳಿವೆ. ಶಿವ ಇಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಒಬ್ಬನೇ ದೈವ. ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನು– ಹರ, ಶಿವ, ಮಹೇಶ್ವರ, ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ಶಿವನು ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಮೀರಿದವನು ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಅದ್ವಿತೀಯನಾದವನು. ವೈದಿಕದೈವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣ ವಿರೋಧವೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ನಾರಾಯಣನೆಂಬುವನ ಕಾಣೆ, ಗೀರಾಯಣನೆಂಬುವನ ಕಾಣೆ. ಬೊಮ್ಮನೆಂಬವನ ಕಾಣೆ, ಹರಿ–ಹರನೊಂದೆ ಎಂದರೆ ಸುರಿಯವೆ ಬಾಲಹುಳುಗಳು? ಎನ್ನುವುದೆಲ್ಲವೂ, ಕಡು ಟೀಕೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಶಿವಪಾರಮ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಒಂದು ವಚನ: ಹರನ ಕೊರಳಲ್ಲಿಪ್ಪ ಕರೋಟಿಮಾಲೆಯ ಶಿರದ ಲಿಖಿತವ ಕಂಡು ಮರಳುತಂಡಗಳು ಓದಿ ನೋಡಲು 'ಇವನಜ, ಇವಹರಿ, ಇವ ಸುರಪತಿ, ಇವ ಧರಣೀಂದ್ರನವನಂತಕ'ನೆಂದು ಹರುಷದಿಂದ ಸರಸವಾಡುತ್ತ ಕಂಡು ಹರ ಮುಕುಳಿತನಾಗಿ ನಸುನಕ್ಕನು ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ.(ಬ.ಷ.ವ. ೫೪೦) ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣುವಿನ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ವೈದಿಕಧರ್ಮದ ದೇವತೆಗಳಂತೆ, ಕೆಳವರ್ಗದವರ ದೇವತೆಗಳು –'ಕಾಲಿಡಲಿಂಬಿಲ್ಲ'ದಷ್ಟು ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುವ ದೈವಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ 'ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ'ನನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಒಬ್ಬನೇ ದೈವವೆಂದು ನಂಬಿ, ನೆಚ್ಚಿ ಪೂಜಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಒತ್ತಾಯವು ಬಸವಣ್ಣನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳ ಆಶಯವಾಗಿದೆ. ಅಂತೂ ದೇವತೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸನ್ನಾಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೆ ಇದೆ. ರಾಜರು ಮಾನವನ ದೇಹವನ್ನು ಆಳುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರು:

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಕಾಲವೆಂದು ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿ ಸಿಗುವ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಬಣಗಳ ದಾಖಲೆಗಳಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಯುದ್ಧವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ದರ್ಶನವೇನು? ಧ್ವನಿಯೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗದೇ ಹೋದದ್ದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗದ್ದನ್ನು ರಾಜರು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಾಗಿ ಅವರು ಆಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ರಾಜರ ಹೀನನಡಾವಳಿಗಳು, ವೈಭವ, ವಿಲಾಸ, ಅಟ್ಟಹಾಸಗಳು ವಿನಾಶದ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ದೇಹದ ತೀವ್ರಭೋಗಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಟ್ಟು ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮರೆತರೆ, ರಾಜಶಾಹಿಯ ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ದೇಹದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಹೋರಾಡಬೇಕೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖವಾಣಿಯಾದ ಶಾಸನಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ರಾಜಸತ್ತೆ ತಳೆದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತವೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಸತ್ತೆ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯನ್ನು ಮೋಸ ಮಾಡಿತ್ತು. ಪ್ರಭುವರ್ಗ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗವು ಒಗ್ಗೂಡಿ ದೇಹಬಲಿಯ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾ ಆ ಬಲೆಯೊಳಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸಿಲುಕಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿತ್ತು. ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಂತೂ ಇಂತಹ ದೇಹಬಲಿಯ ಹೊಸಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡವು. ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ರಾಜರುಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿಯೂ ತಮ್ಮ ಗಡಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ, ತಾವೇ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗುವ ಹಂಬಲದಿಂದಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹಬಲಿಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಅವಶ್ಯಕವೇ ಎಂಬಂತೆ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯೂ ಆಯಿತೆಂದೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಶಾಸನಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಈ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಜನಪರ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತವೆ. ವಚನಕಾರರು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಬರೀ ದೇಹದ ಮೇಲಲ್ಲ ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯವು ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ದೇಹ ಹಾಗೂ ಅದು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಚೈತನ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಗಳ ದರ್ಶನವೇನೆಂದು, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಧ್ವನಿ ಏನೆಂದು ನೋಡಹೊರಟರೆ ಹೋರಾಟ, ದೇಹತ್ಯಾಗವಂತೂ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇದನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ದೇಹದಿಂದ ಜೀವ ಚೈತನ್ಯದೆಡೆಗೆ ಅರಿವಿನ ಕ್ಷಣಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆಂಬ ಅಂಶಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಮೊದಲನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು, ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು. ಎರಡನೇ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ತೆರಬೇಕಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನು, ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಭಾಗ–ಒಂದು

೩.೧ ಧರ್ಮನೆಲೆ–ರಾಜನೆಲೆ

ಪಂಪನು ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ರಾಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಾವ್ಯಗಳ ನಾಯಕ ರಾಜನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ರಾಜ ಹಾಗೂ ಅವನ ಸುತ್ತಲಿನ ವಾತಾವರಣದ ಚಿತ್ರಣದಲ್ಲೇ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ತೆರೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ರಾಜತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾನವನ ಐಹಿಕ ಜೀವನದ ಆತಂಕಗಳು, ಅಧೀನತೆ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ, ಭೋಗವಿಲಾಸಗಳ ತುಟ್ಟತುದಿಯ ಸ್ವೇಚ್ಛಾವೃತ್ತಿಗಳು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವಾಗಿ ತಾರ್ಕಿಕ ವಿಕಾಸವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಜರ ತೀವ್ರ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಬೆಲೆ ತೆರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಕತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ಅರಸರ ನಶ್ವರ ಭೋಗವನ್ನು ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯು ಶೋಧಿತವಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆ ಆಗಿರುವಂತೆಯೇ ರಾಜತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನೇ ಕುರಿತ ಶೋಧವೂ ಆಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತವೆ. (ಹಿಂದೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ, ನೋಡಿ: ಅಧ್ಯಾಯ–ಒಂದು, ಭಾಗ–ಒಂದು).

ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಆದಿನಾಥನು ಜೀವನ ನಶ್ವರತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸುವಂತಹ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಾಲಮಾನ ಅಡಕಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪೌರಾಣಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಹೊರಳುವ ಈ ಹಂತ, ಆದಿನಾಥನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಶೋಧನೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ರಾಜತ್ವದ ಶೋಧನೆಯೂ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ದತ್ತವಾದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದ ಈ ರಾಜರುಗಳು ಏನನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಈ ಪದ್ಯ, ಗಮನಿಸಿ:

ವಿದಿತಂ ಮೂರ್ಧಾಭಿಷಿಕ್ತರ್ ಪಲಬರರಸುಗಳ್ ಪ್ರಾಜ್ಯಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮೀ–
ಪದಮಂ ಕೈಕೊಂಡು ತಮ್ಮಂ ಮಱೆದು ವಿಷಯಭೋಗಾಸವಾತ್ಯಂತ ಸೇವಾ
ಮದದಿಂದಂ ಧರ್ಮಪೋತಚ್ಯುತರನವಧಿ ಸಂಸಾರವಾರಾಶಿಮಧ್ಯಾ–
ಸ್ಪದ ಸರ್ವಗ್ರಾಸಿ ಭೀಮಾಂತಕವದನಮಹಾಗರ್ತದೊಳ್‌ಮಗ್ನರಾದರ್॥(ಆ.ಪು.೯–೫೮)

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಮರೆತ ರಾಜರ ವಿಡಂಬನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜರ ಬದುಕಿಗೂ, ಅವರು ಆಚರಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಪಂಪ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಪಲಂಬರ್' ಅರಸುಗಳು ಪ್ರಜೆಗಳಾದ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಾಗಿ ತಾವು ಮಾಡಬೇಕಾದಂತಹ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಿಷಯ, ಭೋಗಗಳ ಅಪರಿಮಿತ ಮಧ್ಯಪಾನದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ ಮದಿಸಿದರು. ಧರ್ಮದ ಹಡಗನ್ನು ಚ್ಯುತಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮನ್ನು ಮರೆತ ಈ ಮದಾನ್ವಿತರು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂಸಾರ ಸಾಗರದ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಭೀಕರವಾದ ನಶ್ವರತೆಗೆ ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ರಾಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನ ಈ ಯತ್ನಗಳಿಗೆ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳು ಇಂಬು ನೀಡುತ್ತವೆ. ನೋಡಿ:

ಪುಸಿವುದೆ ತಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟುಬಿಪಿಕೊಳ್ವ
ದೆ ಮನ್ತಣಮನ್ಯನಾರಿಗಾಟಿ
ಸುವುದೆ ಚಿತ್ತಮೀಯದುದೆ ಬಿ
ನ್ನಣಮಾರುಮನೆಯ್ದೆ ಕೂರ್ತ್ತು ಬಂ
ಚಿಸುವುದೆ ಕಲ್ತಿ ಕಲ್ವಿಯೆನೆ
ಮತ್ತವರಂ ಪೆಸರ್ಗೊಣ್ಣದೆನ್ತು ಪೊ।
ಲಿಸುವುದೊ ಪೇಟುಮೀಗಡಿನ ರಾ
ಜತನೂಜರೊಳಿನ್ನ ರಾಜನಂ॥ (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೧೬೩;೯೮೨)

ಜನ ಬದುಕಿನ ಸರ್ವದರ್ಶನಗಳು ಶಾಸನಗಳಿಂದಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸರಿಯುಲ್ಲವಾದರೂ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಘಟನೆಗಳನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ- ಗೊಳಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೇಲೆನ್ನಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ (ಅಂದರೆ ವಿಡಂಬನೆ, ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದರೆ) ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸನಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಬದುಕಿನಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದವು, ಜೀವನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವ ತುಡಿತವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಕಾರರೂ ಜಾಗೃತರಾಗಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಶಾಸನವೇ ಉದಾಹರಣೆ. ಈ ಶಾಸನಕಾರ ರಾಜತ್ವದ ಆಧಿಕ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ರಾಜರಲ್ಲಿಯೂ ದುಷ್ಟರು, ಮೂರ್ಖರೂ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ವೈಖರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶಂಸಿಸಲೇಬೇಕು. ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ 'ಈಗಡಿನ' ರಾಜಕುಮಾರರನ್ನು ಈ ಶಾಸನಕಾರ ಅಪಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವರ ಸುಳ್ಳುಗಾರಿಕೆ, ಪರಸ್ತ್ರೀಗಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸುವ, ಪ್ರೀತಿಸುವ ನಾಟಕವಾಡುವ ನಯವಂಚನೆ, ಲೋಭತನವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾ, 'ಬಂಚಿಸುವುದೆ ಕಲ್ತ ಕಲ್ವಯೆನೆ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಹರಿತವಾದ ರಾಜಭರ್ತ್ಸನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆದು ರಾಜಕುಮಾರರ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ- ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಏನನ್ನೋ ಕಂಡಾಗ ಹೆದರುವರು, ತಮ್ಮ ದಾನಗುಣವನ್ನು ತಾವೇ ಬಾಯ್ತುಂಬ ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಕೊಡುವಾಗ ಹಲ್ಲು ಕಚ್ಚುವರು, ತಾವು ಮಾತ್ರ ಪರಿಶುದ್ಧರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಪರಸ್ತ್ರೀ ಸಂಗದಲ್ಲೇ ಇರುವರು, ತಮ್ಮ ಸತ್ಯಸಂಧತೆಯನ್ನು ತಾವೇ ಕೊಂಡಾಡಿಕೊಂಡು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುವರು. ಇಂಥ ವೇಷಧಾರಿ ಡಂಭಾಚಾರಿಗಳು ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಕಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡನಾದವನಿಗೆ ಮುಖ ತೋರಿಸಬಲ್ಲರೇ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ ಶಾಸನಕಾರ. ರಾಜರುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಹ ದ್ವಂದ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧದ ಒಂದು ಪದ್ಯ-ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿನ ಸುಳಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಸಂಜಯನು ಸಂಧಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ದುರ್ಯೋಧನನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಜಯನು ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಎನಿತೆನಿತಂ ಕಲಿಸಿದೊಡಂ, ತನಿತನತು ನಿಜಸ್ವಭಾವಮಕ್ಕುಂ ನೃಪನಂದನ ನಂತು ಮಂತು ಕರ್ಕಶತನ ವಂತಃ ಶೂನ್ಯಮಕ್ಕುಮುನ್ನತವಂಶಂ' (ಗ.ಯು. ೩-೮೨) ಹೊರಗೆ ದೃಢಕಾಯನಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ದುರ್ಯೋಧನನು ಒಳಗೆ ಸತ್ವವಿಲ್ಲದ ಟೊಳ್ಳಾಗಿ ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದ ಬಿದಿರು ಹೇಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಮಣಿಸಿದಂತೆ ಮಣಿಯಲಾರದೊ ಹಾಗೆ, ತನ್ನ ಒರಟು ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಬಿಡಲಾರನು. ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ರಾಜರ ನಡಾವಳಿಗಳು

ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಜರುಗಳ ವರ್ತನೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಆಗಿದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಗೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಡಬೇಕಾದ, ಅವರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬೇಕಾದ ರಾಜರುಗಳೇ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ.

ರಾಜರ ಸ್ವಭಾವ ವೈರುಧ್ಯಗಳು : ರಾಜರುಗಳ ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳು

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದ ಪಂಪಕವಿ, ರಾಜರ ವಿರೋಧಾಭಾಸದ, ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೋಧಿಸತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಭಾರತದ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಕೇಸರಿ–ಅರ್ಜುನರ ಸಂಧಾನ, ಸಮೀಕರಣವು ಆ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು. ಕಾವ್ಯದ ಆಳದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಸ್ವಭಾವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ಅಸಮಾಧಾನವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ತಾನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿಯೇ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪಂಪನ ರಾಜ ಭರ್ತ್ಸನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಅಯೋಗ್ಯರಾದ ರಾಜರ (ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ರಾಜಪರಿವಾರದ ಮೇಲೆಯೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದು) ಮೇಲೆಯೇ ಹೊರತು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಮೇಲಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ, ಪಂಪನೇ ಹೇಳುವ 'ವಿಪುಳಯಶೋವಿತಾನ ಗುಣಮಿಲ್ಲದನಂ ಪ್ರಭುಮಾಡಿ ಪೂರ್ವಭೂಮಿಪರ ಪದಂಗಳ್ಪುಗಿಸಿ ಪೋಲೀಪರ್' (ಪ.ಭಾ.೧–೧೪) ಎಂದು ಅಯೋಗ್ಯರಾದವರನ್ನು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪ ಕಿಡಿಕಾರಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಸಾಹಸದ, ಹೋರಾಟದ ಮಾನವೀಯ ಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸ್ನೇಹ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗೆ ಗೌರವವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿ ಕೆಲವು ವಿಷಯುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು."ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಮನೆತನದ ಅಂತಃಕಲಹದಿಂದ ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲಗೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿದ್ದ ಆ ಮನೆತನವನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದ. ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಸಾಮಂತನಾಗಿದ್ದರೂ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸಾಮ್ರಾಟನದು. ಗೋವಿಂದನ ಕ್ರೋಧಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ವಿಜಯಾದಿತ್ಯನನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದನೆಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಮಲೆವ 'ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಂ ಕಿಡಿಸಿ ಬದ್ದೆಗದೇವಂಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಮಂ ಮಾಡಿದ' ಘಟನೆ ಸಾಲದುದಕ್ಕೆ ಆತನು 'ರಾಜ್ಯಂದಧೇ ಮದನ ಸೌಖ್ಯವಿಲಾಸಕಂದೋ ಗೋವಿಂದರಾಜ ಇತಿ ವಿಶ್ರುತನಾಮಧೇಯಃ ಸೋಪ್ಯಂಗನಾ ನಯನ ಪಾಶ ವಿರುದ್ಧ ಬುದ್ಧಿರುನ್ಮಾರ್ಗಸಂಗವಿಮುಖೀಕೃತ ಸರ್ವಸತ್ವಃ' ಎಂದು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಬರೆಯುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿಷಯಲೋಲುಪನಾಗಿದ್ದನು. ಹೀಗೆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮೂರು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ಪದಚ್ಯುತಿಗೊಳಿಸಿ, ಬದ್ದೆಗನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿದುದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಗಳಿಸಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ಮಹತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದ"(ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೭೪:೨೩–೨೫). ಇದೆಲ್ಲವೂ ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪಂಪನಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಕವಿ ರಾಜರ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಾಸ್ತವ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ನೋಡಿ:

ಕಲಿಯನೆ ಪಂದೆ ಮಾಳ್ಪ ಕಡುವಂದೆಯನೊಳ್ಗಲಿ ಮಾಳ್ಪ ತಕ್ಕನಂ।
ಪೊಲೆಯನೆ ಮಾಳ್ಪ ಮುಂ ಪೊಲೆಯನಂ ನೆಱೆತಕ್ಕನೆ ಮಾಳ್ಪ ತಮ್ಮೊಳ।
ಗ್ಗಲಿಸಿ ಪೊದಱ್ದು ಪರ್ವಿದವಿವೇಕತೆಯಿಂ ನೃಪಚಿತ್ತವೃತ್ತಿ ಸಂ।
ಚಲಮದಱಿಂದಮೋಲಗಿಸಿ ಬಾಳ್ವುದೆ ಕಷ್ಟಮಿಳಾಧಿನಾಥರಂ॥ (ಪ.ಭಾ. ೧೨–೯೨)

ರಾಜರ ಗುಣದಲ್ಲಿರುವ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಈ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ರೀತಿಯು ತುಂಬಾ ಮೊನಚುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿ. ಅಂದು ಮದಾನ್ವಿತರಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಸಂಕುಳಕ್ಕೆ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆವೇಶಭರಿತಪೂರಿತನಾಗಿ, ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಂಪಕವಿ ಶಲ್ಯನಂತಹ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ರಾಜನ ಬಾಯಿಂದ ಆಡಿಸುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಒಳದನಿಯನ್ನು, ಅಂದಿನ ಹಲವಾರು ರಾಜರ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಅಧಿಕಾರಮದ, ಹೀನಗುಣ, ನಿರ್ಭಿಡೆಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಅನುಪಮ ವಿಕ್ರಮ ಕ್ರಮಮುದಾರಗುಣಂ ಋತುವಾಕ್ಯಮೆಂಬ ಪೆಂಪಿನಲಿವು ಮೂಜೆನಾಲ್ಕೆ ಗುಣಮತ್ತ ಮದಾನ್ವಿತ ರಾಜ ಬೀಜ ಸಂಜನಿತ ಗುಣಂ' (ಪ.ಭಾ. ೧೨-೯೩) ಕಾವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ರಾಜಭರ್ತ್ಸ್ಯಯ-ಪೂರಿತವಾದ ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಶಲ್ಯನಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಈ ಧೋರಣೆ ಹೊರಬಂದಿದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಖಂಡನೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಇಷ್ಟಿಲ್ಲ, ಇದ್ದರೂ ಈ ಬಿರುಸು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಂದಾಗ ಪಂಪ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಾಲವನ್ನು ಪಡಿಮೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತಾಯ ಹಾಲು ಕುಡಿಯದ ರಾಜಪುತ್ರರು ಹೇಗಿರುವರೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ರಾಜಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಏನೆಲ್ಲ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಅವಹೇಳನ, ಖಂಡನೆ ಇದೆ. ಅಂದಿನ ರಾಜರ ಪೊಳ್ಳುತನ, ರಾಜರ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿರುವ ಕುಟಿಲತೆಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ದುರ್ಗಸಿಂಹನ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ರಾಜತ್ವದ ವಿಡಂಬನೆಯ ಕ್ರಮವು ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಅರಸರ ಅವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುವ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ಓರ್ವನನಟ್ಟು ಪರೋರ್ವನಮುನ್ನಂ ಒಟುಕ್ಕವನೊಳ್ಗುಣಂಗಳಂ
[ಕೊರ್ವಿಪರೊರ್ವನಂ] ನೋಡಿ ಸೈರಿಸದೆ ಪುರುಡಿಪಂತಿರೆ ಪೊರೆವರ್ ಮ
ತ್ತೊರ್ವನಂ ಮುನಿಸಿನೊಳ್ ಕಳೆವರಟ್ಟಿಱುಂದೊರ್ವನಂ ಕೊ
ರ್ತೊರ್ವನಂ ಕೂರದಂತಿರ್ಪರರಸುಗಳವಿಚಾರರಪ್ಪುದಱಂ (ಪಂಚತ. ೧೦೬)

ರಾಜರುಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಮತ್ಸರ, ಮುನಿಸು ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಅದು ಮುಳ್ಳಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಕ್ಷಿತಿಪತಿಗಳ ವರ್ತನೆಯು ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ವಿಡಂಬನೆ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದೆ. ಇದು ಆ ಕಾಲದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೇ ಹೌದು. ಆದರೆ ಶಾಸನಕಾರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ರಾಜರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿಡಂಬನೆಗೈಯುತ್ತಾನೆ ನೋಡಿ-

ಪಗರಣಮಣ್ಮ ಮೆಚ್ಚು ಪನಿ ಘ ಪ್ಪಿಯೆ ಬೂದಿಯಿ(ಂ) ಬೊಟ್ಟ ಗಂಡನಾ
ತುಗಿಬಗಿ ಕೀರ್ತಿ ಕುಪ್ಪಕುಱು ಮುತ್ತರ ಮೂದಲೆ ಪೆಂಪು ವಿಕ್ರಮಂ
ಭಗಿವತಿಯೇಱು ಶೌಚಗುಣಮತ್ತಿಯ ಪಣ್ಣೀನೇಪೇಳಪುಂಡರಂ
ತೆಗಳ್ವುದುದಾರ ಚಾರುಚರಿತ ಪ್ರಭೆಯಿಂಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನ॥(ಬಿಕೆಇ. I-i, ೫೨;೧೧೦೭)

ರಾಜರುಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಶೂರರಂತೆ, ಸದ್ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ- ವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವು ಟೊಳ್ಳು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ, ಅವರ ಸಾಹಸವೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ವೇಷ, ತಮಾಷೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ; ಅವರ ಪ್ರಶಂಸೆ ಅಥವಾ ಔದಾರ್ಯವೆಲ್ಲವು ನೀರಿನ ಹನಿಯಂತೆ ಬಹು ಬೇಗ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದು. ಸ್ಪರ್ಧೆ ಅಥವಾ ಹೋರಾಟ ಬರಿಯ ಬೂದಿಯ ಬೊಟ್ಟಿನಂತೆ ಬೇಗ ಅಳಿಸಿಹೋಗುತ್ತದೆ; ಅವರ ಶೌರ್ಯಾಲಾಪ ಬರೀ ಮಾತು ಅದರಲ್ಲೇನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲ ; ಅವರ ಕೀರ್ತಿ ಎಂಬುದು (ಸ್ವಪ್ರಶಂಸೆಯ) ಮಕ್ಕಳ

ಆಟದಂತೆ– ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ಹೊಗಳಿಕೊಂಡು ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವರನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಯಾರೂ ಹೊಗಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ವೈಭವವೆಲ್ಲವೂ ಮುದುಕರ ಬೈಗುಳದಂತೆ – ಮಾತು ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಿಣಾಮವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ; 'ಭಗವತೀಯೇಱು' –ಭಗವತಿ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಅನುಕರಣೆಯ ವಿನೋದದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದು. ಶೌಚಗುಣವು ಹತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ಮೇಲೆ ನೋಡಲು ಸುಂದರ, ಒಳಗೆ ಹುಳು ತುಂಬಿರುವಂತೆ ಇವರ ಸ್ವಭಾವ ವೈಚಿತ್ರ್ಯ. ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು, ಮೋಸಗಾರರಾದ ಇವರನ್ನು "ಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನ ಉದಾರ ಚರಿತದ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಆ ವಂಚಕರನ್ನು ಓಡಿಸಬೇಕು" ಅರಸರ ಕ್ರೂರ ಮುಖಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ ಈ ಪದ್ಯ ಗಮನಿಸಿ:

ತುಱುವಂ ಕಳಿಸುವ ಕೃಷ್ಣೆಯ
ನಿಱಿಯಂ ಪಿಡಿದುರ್ಚವೇೞ್ವ ಕೊಳನ ಪಿಂದುಂ
ಪೆಱಗಾಗಿ ಪುಗುವ ದುರ್ನಯ–
ಮಱೆಪವೆ ಕೌರವನ ರಾಜ್ಯದಾಯದ ಕೇಡಂ॥ (ಗ.ಯು ೬–೨೨)

ಹಸುಗಳನ್ನು ಕಳ್ಳತನದಿಂದ ಹಿಡಿಸುವ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಸೀರೆಯನ್ನು ಸುಲಿಯಲು ಹೇಳುವ, ಸರೋವರವನ್ನು ಹಿಂದುಮುಂದಾಗಿ ಹೋಗುವ ಹೀನನಡತೆಗಳು ಕೌರವ ರಾಜನ ರಾಜ್ಯದ ಮತ್ತು ಶೌರ್ಯದ ಕುಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಅಧರ್ಮದಿಂದ ಮಾಡುವ ಅರಸರ ಸಾಹಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ತೀವ್ರವಾಗಿಯೇ ಖಂಡಿಸಿವೆ. ಅಸಹಾಯಕರ, ಅಮಾಯಕರ ಮೇಲೆ ಅಕಾರಣವಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಇಂತಹ ಕುಕೃತ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. 'ಗೋಗ್ರಹಣ' (ಗೋವುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದು) ಹಾಗೂ 'ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್' (ಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾನಹಾನಿ ಮಾಡುವುದು; ಅಪಹರಿಸುವುದು) ಇವೆರಡೂ ರಾಜರುಗಳ ಯುದ್ಧ ತಂತ್ರಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಅರಸರು ಈ ಯುದ್ಧ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು? ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಹದು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು. ಈಗ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲುಂಟಾದ ಧರ್ಮ(ಮತ) ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಹು ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಈ ಕಾಲ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದು ಅಲ್ಲದೆ ನಮಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಬಿಜ್ಜಳನ ವಿಷಯವಾಗಿ ಅರಿಯುವ ಕುತೂಹಲವು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವೇ ಆಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಹಲವು ರಾಜರ ಹೀನ ನಡಾವಳಿಗಳು ಅವರ ಅಹಂಕಾರ, ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ, ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಾದ ರಾಜಪದವಿ (ಚಕ್ರವರ್ತಿ) ನಡಾವಳಿ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜ್ಯಾಪಹರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಪರಾಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಹಾಗೂ ಬಸವಣ್ಣನ ನೇತೃತ್ವದ ಪ್ರಜಾಸಮುದಾಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿದ್ದವು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಲಚುರಿ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಅಳಿವಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟೇ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅವಸಾನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಈ ರಾಜಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದರೆ ಈತನ 'ಚಕ್ರವರ್ತಿ'ಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಇತಿವೃತ್ತ ಆತ್ಮಕಥೆಯೋ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದೆ:

ಪುಸಿಯಲ್ಲು ವೀರಭೋಜ್ಯಾ ವಸುಂಧರಾ ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವೆನೆ ಧರೆಯಂ ಸಾ।

ಧಿಸಿದಂ ತೆಂಕಬ್ಧಿಯ ಬಡ। ಗ ಸೀಮೆ ಚಾಳುಕ್ಯಕಟಕಮನೆ ಬಿಜ್ಜನೃಪಂ॥
(ಎಕ. XI, ಹರಿಹರ. ೩೫; ೧೧೬೦)

'ವೀರಭೋಜ್ಯ ವಸುಂಧರಾ' ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ರಾಜನೀತಿ. ಶೂರರು ಭೋಗಿಸಲು ಅರ್ಹವಾದುದು ಈ ಭೂಮಿ. ವೀರನಿಗೆ ಸಿರಿ (ಭೂಮಿ) ಎಂಬುದು ಸರಿಯಾದರೆ, ತಾನು ಆ ಸಿರಿಗಾಗಿ ಯತ್ನಿಸುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ತನ್ನಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳಿದ್ದಾಗ, ವೀರನಿಗೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಳುವುದೇ ಸರಿಯಾದುದಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ. 'ಕೊಡದಿನುದಯಿಸಿದಗಸ್ತ್ಯಂ। ಕಡಲ ಪೀರ್ದಂತೆ ಮಂಡಳೇಶ್ವರರಾಜ್ಯ। ಕ್ಕೊಡೆಯನೆನೆ ಪುಟ್ಟಿ ಬೀರದಿ। ನೆಡೆಗೊಂಡಂ ಸಕಲಧಾತ್ರಿಯಂ ಬಿಜ್ಜನೃಪಂ॥ (ಎಕ. XI, ಹರಿಹರ. ೪೨;೧೧೬೨). ಈ ಧೋರಣೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಬಿಜ್ಜಳ ರಾಜ್ಯಕ್ರಾಂತಿಯುಂಟು ಮಾಡಿದ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಶೌರ್ಯ ಸಾಹಸದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಕೆಳಗಿನ ಶಾಸನ ಪದ್ಯ ನೋಡಿ:

ನೊಸಲೊಳ್ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಪಟ್ಟಂ ನೆಲಸಲೊಡನೆ ದೋರ್ಗ್ಗರ್ವ್ವದಿಂ ಮನ್ನೆಯರ್ಗ್ಗು।
ಬ್ಬಸವಂ ಮುಂ ಮಾಡಿದಂ ಮತ್ತಿರೆಯಿರೆ ಚಲದಿಂ ಮಂಡಳೇಶರ್ಗ್ಗೆ ಬೇರೊಳ್॥
ಬಿಸಿನೀರಂ ಪೊಯ್ದನಂತಂತಿರೆಯಿರೆ ಬಱಿಯಂ ರಾಯರಂ ಕೂಡೆ ನಿರ್ಮೂ।
ಳಿಸಿದಂ ಚಕ್ರಾಧಿನಾಥೋಜ್ಜ್ವಳ ಮುಖತಿಳಕಂ ಬಿಜ್ಜಳಕ್ಷೋಣಿಪಾಳಂ॥
(ಎಕ. XI, ಹರಿಹರ. ೪೨; ೧೧೬೨)

ಬಿಜ್ಜಳನ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಪಟ್ಟ ಬರೆದಿತ್ತಂತೆ ಎಂದು ಶಾಸನ ಕವಿ ಆತನ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಪದವಿಗಾಗಿ ಬಿಜ್ಜಳ ಪಟ್ಟ ಸಾಹಸವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಪಟ್ಟ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನೆಲಸಲಾಗಿ ಸಾಮಂತರಿಗೆ ಉಬ್ಬಸವನ್ನುಂಟುಮಾಡಿದನು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಹಟತೊಟ್ಟು ಮಂಡಲೇಶ್ವರರ ಬೇರನ್ನು ಬಿಸಿನೀರಿನಿಂದ ಹೊಯ್ದನು. ಮಂಡಲೇಶ್ವರರ ಮೂಲವನ್ನೇ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದನು. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಶತ್ರುರಾಜರನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳನು ನಿರ್ಮೂಲ ಮಾಡಿದನು. ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಗರ್ವದಿಂದ ಬೀಗಿದ ರಾಜರ ಬೆನ್ನಿನ ತೊಗಲನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ, ಸಂತೋಷದಿಂದ ಎಳೆದುತಂದ, ಆನೆ, ಕುದುರೆಗಳಿಲ್ಲಯೆನ್ನಲಾಗಿ, ಹಣ ಕೊಟ್ಟು ಆನೆ ಕುದುರೆ ರಥಗಳನ್ನು ತಂದುಕಟ್ಟಿದ. ಗಿರಿದುರ್ಗಮಲ್ಲನಾದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಸಾಹಸದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಒಂದೆ ನಾಲಗೆಯಲ್ಲಿ ಏನೆಂದು ಹೊಗಳಲಿ? ಒಟ್ಟು ಬಿಜ್ಜಳನಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯ, ಪರಾಕ್ರಮಗಳಲ್ಲದೆ ಸಾಹಸ ಮಾಡುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಯಥೇಚ್ಛವಾದ ಐಶ್ವರ್ಯವು ತುಂಬಿತ್ತು ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯದಿಂದ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಪದವಿಗೆ ತಾನು ಅರ್ಹನೇ ಅಲ್ಲವೆ? ಎಂದು ಕೇಳುವ ಈ ಪದ್ಯ-

ಕಳಚುರಿವಂಶದಾದಿ ನೃಪರೆಲ್ಲರು ಮುತ್ತವ ಚಕ್ರವರ್ತ್ತಿ
ಗಳ್ಬಳಿಕಂ ಕೆಲರ್ಸ್ವಬಾಹುಬಲವಿಲ್ಲದೆ ಮಂಡಳಿಕರ್ಕ್ಕಳಾದರಾಂ
ಬಳಯುತನಾದನಿಂನೆನಗೆ ಮಂಡಳಿಕತ್ವಮಯುಕ್ತವೆಂದು ದೋ
ರ್ಬ್ಬಳದೊಳೀ ಚಕ್ರವರ್ತ್ತಿ ಸಕಳೋರ್ಬ್ಬಿಗವಾದನಚೇಯಂ ಬಿಜ್ಜಲಂ
(ಸೌಇಇ. XV, ಬಾಗೆವಾಡಿ: ಮುತ್ತುಗಿ. ೧೧೫೫;೧೧೭೦)

ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಈ ಶಾಸನ ಬಿಜ್ಜಳನ ವಂಶಸ್ಥರ ಮೇಲೂ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಈತನ ವಂಶಸ್ಥರು ಉತ್ತಮ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳಾಗಿದ್ದರು; ಹಿಂದಿನ ರಾಜರೆಲ್ಲ ಈ ಪದವಿಯನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿದ್ದರು. ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸ್ವಂತ ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಮಾಂಡಳಿಕರಾದರು; ನಂತರ ಅವರ ಬಲ ಕುಗ್ಗಿ ಮಂಡಲೇಶ್ವರರಾದರು. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ತಾನೂ ಅದೇ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕೇ? ಅದರ ಬದಲು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ

ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಫುಟಗೊಂಡಿದೆ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಬುದ್ಧಿ ಚತುರತೆ ಯುದ್ಧತಂತ್ರಗಳು ಅವನಿಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆತನವು ದೊರಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವೇನಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಇದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಬಿಜ್ಜಳನು ಸಾಧಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳೇನೆಂಬುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಮ್ಮಡಿ ತೈಲಪನು ಅಬಲನಾಗಿ, ಕೇವಲ ಚದುರಂಗದ ಅರಸನಾಗಿದ್ದನೆಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಜತೆಗೆ ಬಿಜ್ಜಳನು ಪ್ರಬಲನಾಗಿ ಯುದ್ಧಚತುರನಾಗಿದ್ದುದೂ ನಿಜ. ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ತಿಳಿದುಬರುವವರೆಗೂ ಬಿಜ್ಜಳನ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಇವೇ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳೆಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪದಚ್ಯುತನಾದ ತನಗೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರತಿಕೂಲವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ, ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮ್ಮನಿರುವುದೇ ಕ್ಷೇಮವೆಂದು ಮುಮ್ಮಡಿ ಜಗದೇಕಮಲ್ಲನೂ ಭಾವಿಸಿರಬೇಕು. ಬಿಜ್ಜಳನ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಸೈನ್ಯಬಲದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ಸೈನಿಕ ಕ್ರಾಂತಿ; ಇನ್ನು ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಮಾಂಡಲಿಕ ಮಿತ್ರರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರಾಂತಿ (ಎಂ.ವಿ. ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಎಂ. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ೧೯೭೦:೨೫೨). ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾಂಡಳಿಕನಾಗಿದ್ದ ಬಿಜ್ಜಳ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದದ್ದು ದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯಕ್ಕೆ ಅವನು ಕೊಟ್ಟ ತಿರುವು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಬಿಜ್ಜಳನ ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಯಾವ ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ (ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ) ನೋಡಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಈ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ಅರಸು ವಿಚಾರ ಸಿರಿಯು ಶೃಂಗಾರ ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ, ಮಾನವಾ:
ಕೆಟ್ಟಿತ್ತು ಕಲ್ಯಾಣ, ಹಾಳಾಯಿತ್ತು, ನೋಡಾ!
ಒಬ್ಬ ಜಂಗಮದಭಿಮಾನದಿಂದ
ಚಾಳುಕ್ಯರಾಯನ ಆಳಿಕೆ ತೆಗಿಯಿತ್ತು,
ಸಂದಿತ್ತು, ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿಮ್ಮ ಕವಳಿಗೆಗೆ!(ಬ.ಷ.ವ. ೬೨೪)

ಈ ವಚನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಸನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಮುಂದುವರಿದು, ಈ ದಾರಿ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅರಸನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿರುವುದನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. "ರಾಜತ್ವ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸುವುದು ಧನ ಹಾಗೂ ನೆಲದ ಪ್ರಪಂಚಗಳ ಮೇಲೆ. ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಯಶಸ್ಸು ಹಾಗೂ ಸೋಲು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಂತಿರುವುದು –ಇವುಗಳ ದೊರಕುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಬಳಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ. ಹೀಗಾಗಿ, ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರ ಹಾಗೂ ಪರಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ಈ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ದೂರವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವೊಂದು ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕ್ರೂರತ್ವವನ್ನು ತೊಡೆಯುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ"(ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೮ : ೧೨೬).

ಬಸವಣ್ಣ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರಿಯಾಗಿದ್ದವನು. ರಾಜತ್ವ ಮತ್ತು ಹಣಗಳ ಪ್ರಪಂಚವು ಮಾನವನನ್ನು ಕುರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ವಚನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು:

ಆನೆಯನೇರಿಕೊಂಡು ಹೋದಿರಿ ನೀವು,
ಕುದುರೆಯನೇರಿಕೊಂಡು ಹೋದಿರಿ ನೀವು,
ಕುಂಕುಮ–ಕಸ್ತೂರಿಯ ಪೂಸಿಕೊಂಡು ಹೋದಿರಿ ಅಣ್ಣಾ;
ಸತ್ಯದ ನಲುವನರಿಯದೆ ಹೋದಿರಲ್ಲಾ!(ಬ.ವ. ೩೪೮)

ಅಹಂಕಾರ ಮೂಲವಾದ ನಿರರ್ಥಕವಾದ ಬದುಕು, ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಪದವಿ, ಅಧಿಕಾರದ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಬಗ್ಗೆ ಕನಿಕರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಆನೆ, ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ, ಮೇಲುಸ್ತರದ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ, ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಓಡಾಡುವ ಮನುಷ್ಯನ ಬವಣೆಯ ಬದುಕು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಹೋದುದು, ಕುಂಕುಮ ಕಸ್ತೂರಿಯಂತಹ ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆಯ, ಸುವಾಸನೆಯ ದ್ರವ್ಯಗಳ ವರ್ತುಲದಲ್ಲೆ ಸುತ್ತುವವರಿಗೆ (ಅದೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೆಂದು ಕೊಂಡವರಿಗೆ), ಬಡವನ ಬೆವರಿನ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಾ, ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ವ್ಯಯಿಸುತ್ತಾ, ಸಾಮಾನ್ಯನ ಬದುಕಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸದೆ ಜೀವನಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದದ್ದನ್ನು ಕಳವಳದಿಂದ ಅರ್ಥಯಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಸದ್ಗುಣವೆಂಬ ಫಲವ ಬಿತ್ತದೆ ಬೆಳೆಯದೆ ಹೋದಿರಲ್ಲಾ, ಅಹಂಕಾರವೆಂಬ ಮದಗಜವನೇರಿ ವಿಧಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ನೀವು ಕೆಟ್ಟು ಹೋದಿರಲ್ಲಾ!' (ಬ.ವ. ೩೪೮). ರಾಜರದರ್ಪ, ಮುನಿಸು ಅವರನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವ, ಆ ಬದುಕಿನಂದ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ, ಗುಣಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದದೆ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಚನಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ.

ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಇಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಇವನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ಪತನಗೊಂಡಿರುವುದು ಬಿಜ್ಜಳನ ಉನ್ನತಿ- ಅವನತಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅರಸರಾದವರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾರ ವಿರೋಧವನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳದೆ ಧರ್ಮದ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೋಷಿತನಾಗಿರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಮತೀಯ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾದದ್ದೆ ಆದರೆ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ಬುಡವೇ ಅಲುಗತೊಡಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ಒದಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು. ಬಿಜ್ಜಳನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಲಹಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಅಂದಿನ ರಾಜತ್ವದ ಅಸ್ಥಿರತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವು ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಅಬ್ಬಲೂರಿನ ಶಾಸನವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು(ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಶಾಸನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇವೆ).

ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳ ನಕ್ಕು ಬಹಳ ಹಗುರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡದ್ದರ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಶಾಸನವು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಪದವಿಯನ್ನು ಪಡೆದದ್ದೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಾಧನೆ ಎನ್ನುವ ಅಹಂಮಿಕೆ, ಯಾರು, ಯಾವುದೂ ತನ್ನ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಅಲುಗಿಸಲು ಶಕ್ತರಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ತಿಳಿವೆ, ಅವನ ರಾಜ್ಯಪತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮತೀಯ ವಿಚಾರಗಳಿಗಿಂತ ತಾನು ಗಳಿಸಿದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆ, ಜೈನರನ್ನು, ಶೈವರನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳ ಮಾಡಲಾರದೆ ಹೋದದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ರಾಜನಾದವನಿಗೆ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶಾಸನವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮ(ಮತ) ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ವಿಜಯನಗರ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಆನೆಗೊಂದಿ, ಹೊಸಪಟ್ಟಣ, ಪೆನುಗೊಂಡೆ, ಕಲ್ಯ ಊರುಗಳ ಸಮಸ್ತ ಜೈನರು ಬುಕ್ಕರಾಯನಿಗೆ ಭಕ್ತರು ಮಾಡುವ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿ, ಜೈನರ ಅಹವಾಲನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು, ಈ ಎರಡೂ ಧರ್ಮಗಳ ಮುಖಂಡರನ್ನು (ಮಠಾಧೀಶರನ್ನು) 'ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿ'ಯ ಜನಗಳೂ

ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮುಖರ ಸಮಕ್ಷಮದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವರೂ ಜೈನರೂ ಒಂದು, ಭೇದವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗದು 'ವೈಷ್ಣವರ ಕೈಯ್ಯಲು ಜೈನರ ಕೈವಿಡಿದು ಕೊಟ್ಟನು.' ವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರನ್ನು 'ರಕ್ಷಿಸ' ಬೇಕೆಂದು, ಬಸದಿಗಳು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದ 'ಪಂಚವಾದ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಕಳಶ'ಗಳ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸದೆ, ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಭಕ್ತರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಯಾದರೂ ವೈಷ್ಣವ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕು. ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯದ ಎಲ್ಲಾ ಬಸದಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಶಾಸನವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದನು (ಎಕ. 2, ಶ್ರವಣ. ೪೭೫;೧೩೬೮).

ಸಮದರ್ಶಿಯಾದ ರಾಜ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಈ ಐತಿಹಾಸಿಕ ತೀರ್ಪು ರಾಜನ ರಾಜಕೀಯ ಮುತ್ಸದ್ಧಿತನವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗ ತಾನೇ ಉದಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸರ್ವಧರ್ಮೀಯರ ಒಲವು ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಭದ್ರತೆ ಹಾಗೂ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಜೈನಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತರತಮ ಭಾವವನ್ನು ತೋರದೆ, ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪರವಾಗಿದ್ದರೂ, ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರನ್ನು ತನ್ನ ಕಡೆಗೆ ವಿನಯದಿಂದ ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಹದಿನೆಂಟು 'ಜಾತಿ'ಗಳನ್ನು ಈ ತೀರ್ಪಿನಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಬುಕ್ಕರಾಯನ ತದನಂತರ ಬಂದಂತಹ ರಾಜರೂ ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ಸರ್ವಧರ್ಮಗಳ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ರಾಜಕೀಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು (ಜನರ) ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕೊಡುವುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಈ ಅರಸರು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವಿಜಯನಗರ ಅರಸರ ವಿಷಯ (ಧಾರ್ಮಿಕ)ಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಹೊರತಾದ್ದರಿಂದ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಒಗ್ಗೂಡಿಕೆ ಹೇಗೆ ಅರಸರನ್ನು ಬೆಳೆಸಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವುದರ ಚರ್ಚೆಗಾಗಿ ಮತ್ತೆ ನಾವು ಬಿಜ್ಜಳನ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಹಿಂದಿರುಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅಬ್ಬಲೂರಿನ ಘಟನೆಯ ತರುವಾಯ ಶೈವರು ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ ಕುರುಹುಗಳು ನಮಗೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ರಾಜನಾದ ಬಿಜ್ಜಳ ಶೈವ ಮತ್ತು ಜೈನರಲ್ಲಿ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಶೈವರ ಪರವಾಗಿ ತೀರ್ಪು ನೀಡಿದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಜ್ಜಳನಿಗೆ ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರಿಗಿದ್ದಂತಹ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮೇಲೇರಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಹತ್ವಕಾಂಕ್ಷೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳೂ ಅವಶ್ಯಕವೆನ್ನುವ ಅಗತ್ಯವೇನಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಿಜ್ಜಳನು ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ರಾಟನಾಗಿದ್ದ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಇನ್ನುಳಿದ ಮತಗಳ ಶೋಷಣೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಾಣದೆ ಹೋದ. ಈ ತಿಳಿವನ್ನು ಮನಗಂಡಿದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಹೊಯ್ಸಳ ಮತ್ತು ಸೇವುಣರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಸಾಕಷ್ಟು ದೀರ್ಘಕಾಲ ಖಚಿತವಾದ ನೆಲೆಯೂರಿದವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹೊಯ್ಸಳರು ತಮ್ಮ ಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಶೈವ–ವೈಷ್ಣವ ಹಾಗೂ ಜೈನ ಮತಗಳಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಆಸಕ್ತನೂ ಆಗದೆ, ನಿರಾಸಕ್ತನೂ ಆಗದೆ ರಾಜನೀತಿಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೇ, ಬಿಜ್ಜಳನ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗಿಯೇ ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ರಾಜ್ಯವಾಳಿದ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು ದೀರ್ಘಕಾಲ ನೆಲೆಯೂರಿದ್ದು.

೩.೨ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಂಡ ನೆಲೆ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮನುಷ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಭೋಗಾತಿರೇಕದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ದರ್ಪ, ಅಹಂಕಾರಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಹೀಗಳೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗವೊಂದು ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದಾಯಾದಿ ಕಲಹ, ರಾಜಶಾಹಿ ರಕ್ತಸಂಬಂಧದಲ್ಲೆ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿಯುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ, ದೀರ್ಘವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ ಪಂಪ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾಕರ್ಮ ಹಿಂದೆಸರಿದು, ಹಿಂಸೆ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮಾಡತೊಡಗಿತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಸುಂದರಿ (ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ).

ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಕಥೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ರಾಜಾಸತ್ತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಹಾಗೂ ಚಾಲುಕ್ಯರ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟಗಳು; ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿಯೇ ನಡೆಯುವ ನಂಟುತನ, ದಾಯಾದಿ ಕಲಹಗಳು, ದ್ವೇಷ ಆ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವುದು ಬರೀ ಹೋರಾಟವಲ್ಲ; ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಭರತನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೆಂಬ ಅಹಂಮಿಕೆಗೆ ಪಾಠ ಕಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಆದಿನಾಥ ನೆಲದ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ಅರಿತು ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸಿದರೆ ಆ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವನ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟವೇರ್ಪಡುತ್ತದೆ.

ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ಜಯಿಸಿದ ಭರತ ತನ್ನ ತಮ್ಮನಾದ ಬಾಹುಬಲಿಗೂ ಆದೇಶ ಕಳಿಸಿ ತನಗೆ ಬಂದು ಎರಗಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬಾಹುಬಲಿ ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಂದೆ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಿಗೂ ರಾಜ್ಯವನ್ನು, ರಾಜನೆಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಹೋದ; ಆದರೆ ಈಗ ರಾಜಾಧಿರಾಜನೆಂಬ ಅಹಮಿಕೆಯಿಂದ, ತನ್ನನ್ನು ಅವನ ಊಳಿಗಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂದು ಕರೆಯುವ ಅಧಿಕಾರವೇನಿದೆ? ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಮಣಿಯುವುದೇನೂ ಅಪಮಾನವಲ್ಲ; ಆದರೆ ಭರತನ ವರ್ತನೆ ರಾಜನಾದವನಿಗೆ ಉಚಿತವಾದುದಲ್ಲ. 'ಪಿರಿಯಣ್ಣಂಗೆಱಗುವುದೇಂ ಪರಿಭವಮೇ ಕೀಱೆನೆತ್ತಿಯೊಳ್ ಬಾಳಂ ನಿರ್ನೆರಮೂಱೆ ಚಲದನೆಱಗಿಸಲಿರೆ ಭರತಂಗೆಱಗಿ ಲೋಕದಿಂ ನಗಿಸುವೆನೇ' (ಆ.ಪು. ೧೪–೩೫) ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭರತನೊಡನೆ ಹೋರಾಟಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಇಬ್ಬರೂ ತಯಾರಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಸ್ಥಾಪನೆ ಒಬ್ಬನದು; ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನದು.

ಬಾಹುಬಲಿಯ ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗ

ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿಯರ ನಡುವೆ ಯುದ್ಧ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಿಯುದ್ಧ, ಜಲಯುದ್ಧ, ಮಲ್ಲಯುದ್ಧ –ಮೂರು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲೂ ಬಾಹುಬಲಿಯೇ ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಗೆ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ, 'ಕನಕಾಚಲಮಂ ಪೊತ್ತುದು ಘನಮರಕತಶೈಲಮನಿಸಿ ಭುಜಬಲ ಸಕಲಾವನಿತಲವಲ್ಲಭನಂ ಭೋಂಕನೆತ್ತಿ ಪೊತ್ತಿರ್ದನಿಕ್ಕಲೊಲ್ಲದೆ ನೆಲದೊಳ್' (ಆ.ಪು. ೧೪–೧೧೯) ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿ ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಅಕಾರ್ಯವೆಂದರಿತು, ಅಣ್ಣನನ್ನು ಮೆಲ್ಲನೆ ಕೆಳಗಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭರತ ಸೋಲನ್ನುಂಡು ಕ್ಷುದ್ರನಾಗಿ ತಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ವಾತ್ಸಲ್ಯವನ್ನು ತೋರದೆ ಅವನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಚಕ್ರರತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಬಾಹುಬಲಿಯನ್ನು ಘಾತಿಸದೆ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಭುಜದ ಬಳಿ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಭರತನ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಕುಲವೃದ್ಧರು, ರಾಜರು ಉಚಿತವಲ್ಲದ ಅವನ ರೀತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಭರತನು ನಾಚಿ ತಲೆತಗ್ಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಬಾಹುಬಲಿಯು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನು ಇಂಥ ಸಾಹಸವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದನಲ್ಲ ಎಂದು ಚಿಂತಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಭೂಮಿಯ ವ್ಯಾಮೋಹವೆಂಬುದು ಭರತನಂಥ ಮನುಕುಲತಿಲಕ(ಶ್ರೇಷ್ಠ)ನನ್ನು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ ಅಂದ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಹೀಶರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟೀತೇ? ಭೂಮಂಡಲದ ರಾಜ್ಯದ ಮೋಹವು ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಚಂಚಲವಾದುದು, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರಲ್ಲೇ ಪರಸ್ಪರ ಕಾದುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. 'ಸೋದರರೊಳೆ ಸೋದರರಂ ಕಾದಿಸುವುದು', ಮಗನನ್ನು ತಂದೆಯ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಹಗೆ ಸಾಧಿಸುವಂತೆ ರಾಜ್ಯಶ್ರೀ ತೊಡಗಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಭಯಂಕರವಾದ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯನ್ನು ಬಿಡದೆ ಹೊಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ, ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ವಿಷಸಮುದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ದುವ, ಬಗೆಬಗೆಯಾದ ವಿಷಯ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತೊಡರುವಂತೆ ಮಾಡುವ ವಿಷಯ ಸುಖಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಈ ಜನವು ಬದುಕುತ್ತಿದೆ. ಇವು ಮೊದಲಲ್ಲಿ ಸಿಹಿಯಾದವು ಬಳಿಕ ನಂಜಿನ ಹನಿಯಂತೆ ಕೊಂದಿಕ್ಕುವವು. ಹೀಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮಾನವರು ಪಶುಗಳಂತೆ ವಿಷಯ ಸುಖಗಳೆಂಬ ವಿಷದ ಭಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇಕೆ ಲಂಪಟರಾಗಿದ್ದಾರೆಯೊ? ಪಾಪಿಷ್ಠಳಾದ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮೋಹಗೊಂಡ ನೀಚ ಮನುಷ್ಯನ ಲೆಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದಕ್ಕೆ ಈತನೆ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಲಿ. ಪುರುವಿನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಇತರ ನನ್ನ ಸಹೋದರರು ಬಯಸಿದ್ದನ್ನೇ ಬಯಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಅಧೋಗತಿಯನ್ನು ತರುವ ಈ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯಲ್ಲಿ ಮೋಹವನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. (ಆ.ಪು. ೧೪-೧೧೯,೧೨೦,೧೨೨, ೧೨೩,೧೨೦) ಎಂದು ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಧರ್ಮದ ಔನ್ನತ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜತ್ವ

ಭರತನ ಮೇಲೆ ಬಾಹುಬಲಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇಕೆ? ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ಗೆದ್ದೆನೆಂದು ಭರತನ ಕಣ್ಣು ನೆತ್ತಿಗೇರಿದ್ದವು. ಅವನ ಅಹಂಬಲದ ತಿಳಿವು ಮಿತಿಮೀರಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬಾಹುಬಲಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಬಲವನ್ನು ತೋರಿಸದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಭರತನ ಹೆಚ್ಚಾಗಿದ್ದ ಅಹಂಕಾರವು ಇಳಿಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪಾಠವನ್ನು ಬಾಹುಬಲಿ ಭರತನಿಗೆ ಕಲಿಸಿಕೊಡುವ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಭರತನನ್ನು ಕುರಿತು ಬಾಹುಬಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ- 'ಚಕ್ರೇಶ ಸಿಗ್ಗನುಱ ಮುಳಿಸಂ ನೀನೆಂದಿಂಗಂ ಬಿಸುಡಿಂ ತಮ್ಮಂದಿರೊಳಿಂತಿನಿತು ಕಡ್ಡುದರ್ಪುದು ಪಿರಿದೇ' (ಆ.ಪು. ೧೪-೧೨೬) ನಿನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರೊಡನೆಯು ರಾಜ್ಯದಾಹಕ್ಕಾಗಿ ಇಷ್ಟು ದ್ವೇಷವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯೇ? ತಂದೆಯಂತೆ ಸೋದರರನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ ನೀನೇ ಇಂತಹ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಇಳಿದೆಯಲ್ಲ! ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾ ಬಾಹುಬಲಿ ತನ್ನ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಭರತನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ನೆಲಸುಗೆ ನಿನ್ನ ವಕ್ಷದೊಳೆ ನಿಶ್ಚಲಮಿೊಭಟಖಡ್ಗ ಮಂಡಲೋತ್ಪಲವನ ವಿಭ್ರಮಭ್ರಮರಿಯಪ್ಪ ಮನೋಹರಿ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ' ಎಂದು ಹಾರೈಸುವ ಭಾಗವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ನಿನ್ನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ರಾಜಲಕ್ಷ್ಮಿಯು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನೆಲಸಲಿ (ಇಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಭೂಮಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ). ಆದರೆ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿಯದು ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸ್ವಭಾವವೇ? ಹಿಂದೆ ಆಕೆ ನಿನ್ನ ಬಳಿ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲದೆ, ನಿನ್ನ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವಳು ನನ್ನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದಳು. ವಾಚ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮೊನಚು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ರಕ್ತಸಿಕ್ತವಾದ ಯೋಧರ ಖಡ್ಗಗಳ ಮೊನಚಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಚರಿಸುವ (ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ) ಚಂಚಲಳಾದ ಈ ರಾಜ್ಯಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹಿಂಸೆಯ ಕ್ರೂರತ್ವವನ್ನೇ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಡುವಂತಹವಳು. ಇಂಥ ಕ್ರೂರಿಯಾದ, ಅಸ್ಥಿರವಾದ ರಾಜ್ಯದ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಪಟ್ಟಾಗ ಹಿಂಸೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ರಕ್ತದ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯುಳ್ಳ ಈಕೆ ಎಂತಹ ಅಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಬಲ್ಲಳು.

ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿಯ ಮೂಲಕ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ಭೂಲಲನೆಯನಯ್ಯನಿತ್ತುದುಮನಾಂ ನಿನಗಿತ್ತೆ'

ತಂದೆಯಿಂದ ಕೊಡಲ್ಪಟ್ಟ ಈ ನೆಲವನ್ನು (ಭೂಮಿ) ನಾನು ಈಗ ನಿನಗೆ, ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ನಿನ್ನ ನಂತರ ಈ ಭೂಮಿ ಮತ್ಯಾರೋ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಗೂಡಾರ್ಥವಿಲ್ಲದೆ. ಈ ನೆಲದ ವ್ಯಾಮೋಹದ ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ಅರಿತು ತಂದೆ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಿಗೂ ಈ ನೆಲವನ್ನು ಹಂಚಿಹೋದ. ಆದರೆ ತಂದೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದ ಆ ಜೀವನದ ಅನುಭವವನ್ನು ನಾವು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದೆ ಅಕಾರಣವಾಗಿ, ಕ್ರೂರಿಯಾದ, ಸ್ಥಿರವಲ್ಲದ ಈ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿ, ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿದೆವು. ಈ ನೆಲಕ್ಕೆ ಸೋತು ನೀನು ನಿನ್ನ ಸೋದರರೊಡನೆಯೇ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದೆ?! ಬಾಹುಬಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ, ಆಶ್ಚರ್ಯಗಳು ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಅಲ್ಲವೆ? (ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ದಾಯಾದಿಯ ಮತ್ಸರ ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರುವಂತಹದೇ ಅಲ್ಲವೆ).

ಬಾಹುಬಲಿ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಕ್ರೂರಮುಖಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತಾ, ಆ ಕ್ರೂರತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಏರಬೇಕಾದ ತಿಳಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಮನಿಸಿ: ಈ ವೃತ್ತ ತಟ್ಟನೆ ಆತ್ಮೀಯ ಆವರಣದೊಳಕ್ಕೆ ಹೊರಳುತ್ತದೆ. ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅಹಿಂಸೆಯ ದಿಕ್ಕಿನ ಕಡೆಗೆ ತನ್ನ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಿದೇವುದಣ್ಣ ನಿನ್ನೊಲಿದ ಲತಾಂಗಿಗಂ ಧರೆಗಮಾಟಿಸಿದಂದು ನೆಗಟ್ತೆ ಮಾಸದೆ' (ಆ.ಪು. ೧೪-೧೨೮) 'ಇದೇವುದಣ್ಣ' ಎನ್ನುವ ಈ ಪದವನ್ನು ನೋಡಿ, ಹಿಂದೆ ಬಳಸಲಾದ ಪದಗಳಿಗಿಂತ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಕ್ಲಿಷ್ಟತೆಗಿಂತ ಬಹು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಹೃದ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಮೂರು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ: ಎಷ್ಟೊಂದು ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ, ಮೃದುತನದ, ಸೋದರನೆಂಬ ವಾತ್ಸಲ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ ಈ ಪದ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ: ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ, ಯಾಕಣ್ಣ ಚಿಕ್ಕವನಾದ ನನಗೆ ಈ ವಿಷಯ (ರಾಜ್ಯ ಪದವಿಯಿಂದ ಉನ್ಮತ್ತರಾಗುವುದು ತಪ್ಪು) ತಿಳಿದಿತ್ತೆಂದ ಮೇಲೆ, ನಿನಗೆ ಇದರ ಅರಿವಿರಲಿಲ್ಲವೆ?! ['ಭರತಾವನೀಶ್ವರಂ ಗುರು ಪಿರಿಯಣ್ಣಂ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮಹಿಮಾಕರನೀ ದೊರೆ' (ಆ.ಪು. ೧೪-೧೧೦)]. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ: ನಿನಗೆ ಯಾವ ಮಂಕು ಕವಿದಿತ್ತು? ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದ ನೀನು, ರಾಜತ್ವದ ಮಬ್ಬಿನಲ್ಲಿ ನಿನ್ನನ್ನು ನೀನು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿರಬೇಕಲ್ಲವೆ? ನಿನ್ನದೇನು ತಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಈ ಕ್ರೂರವಾದ ರಾಜಸತ್ತೆಯಿಂದಾದುದು ಅಷ್ಟೇ ಸಂತೈಕೆಯ ಭಾವವಿಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಪಂಪ ಎಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಇಂಥ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿ ರಾಜಸತ್ತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ನೀನೊಲಿದ ಧರೆಗೆ ಲತಾಂಗಿಗೆ ಆಟಿಸಿದಂದು ನೆಗಟ್ತಿಮಾಸದೆ?'-

ಭೂಮಿಯನ್ನು 'ಮನೋಹರಿ', 'ಭೂಲಲನೆ', 'ಲತಾಂಗಿ' ಎಂಬ ಮೂರು ರೀತಿಯಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮನೋಹರಿ (ರಾಜ್ಯವು) ಚೆಲುವೆಯಾಗಿ, ಸುಂದರಳಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಾಳೆ; ತದನಂತರ ಭೂಲಲನೆಯಾಗಿ (ಒಡತಿಯ ಪಟ್ಟ)ವನ್ನು ಪಡೆದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟೂ ಸಾಲದೆ ಲತಾಂಗಿಯಾಗಿ ತಾನೇ ತಾನಾಗಿ (ರಾಜ್ಯ ಸುಖವನ್ನೇ) ಹಬ್ಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದರೂ ಸಾಕು ಈ ಕೋಮಲೆ ದೂರ ನಡದೆಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹವಳ ಸಹವಾಸಕ್ಕಾಗಿ(ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಮಹದಾಸೆಯಿಂದ), ಭೂಮಂಡಲಕ್ಕೆಲ್ಲ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಒಡೆಯನಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿನ್ನ ರಾಜದಾಹದಿಂದ, ರಾಜರುಗಳನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ, ನಿನಗೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಮಣಿಯುವಂತೆ, ರಾಜಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ದುರ್ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಗೆದ್ದೆ. ಇಷ್ಟು ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ, ನಿನ್ನಂತಹ ಮಹೀಶರೇ ಬರೆಸಿದ್ದಂತಹ ಶಾಸನವೊಂದನ್ನು ಅಳಿಸಿ ನಿನ್ನ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಲೇಖವನ್ನು ಬರೆಸಿಕೊಂಡೆ! ಹಾಗೆಯೇ ಭ್ರಾತೃ ವಾತ್ಸಲ್ಯಕ್ಕೆ ನೀನು ಚ್ಯುತಿ ತಂದೆ. ಪಿತೃಪ್ರೇಮವನ್ನು ಹರಿಸಿ ನಿನ್ನ ಸೋದರರನ್ನು ಪೊರೆಯಬೇಕಾದ ನೀನೇ ಅವರನ್ನು ಧರೆಗಾಗಿ, ದರ್ಪದಿಂದ ಆಳಲು ಹೊರಟೆ. ನಂತರ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತರೂ ಆ ಸೋಲನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಚಕ್ರರತ್ನವನ್ನು ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿತನಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡೆ.

ಈ ನೆಲಕ್ಕೆ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿನ್ನ ಆಸೆಯೇ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಅನರ್ಥಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ನೀನು ಈಗಾಗಲೇ ಈ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿ ಆಸೆಪಟ್ಟಿದ್ದೀಯೇ, ತಿಳಿದವನಾಗಿ ನಾನೂ ಈ ನೆಲಕ್ಕಾಗಿ ಆಸೆಪಟ್ಟರೆ ಅದು ನನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದುಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಈ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಹೂಡಿದ್ದು ನಿನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯೆಂಬ ನಿನ್ನ ಅಹಂಭಾವಕ್ಕೆ, ನೆಲವನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಪಡೆಯಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿನ್ನ ಮಹದಾಸೆಗೆ ತಿಳಿವನ್ನು, ಅರಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ. ಮೇಲಿನ ಈ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವೇ ಏನೆಲ್ಲಾ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ರಾಜನಾದವನು ಧರೆಯನ್ನು ಹಿಂಸೆಯಿಂದಲ್ಲ, ಅಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅದನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ತಿಳಿವನ್ನು ಅಣ್ಣನಾದ ಭರತನಿಗೆ, ಬಾಹುಬಲಿ ಕಲಿಸಿಕೊಡಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವಿನ ಎರಡು ಮಜಲುಗಳು

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಯ ಹಿತವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ತಮ್ಮ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ರಾಜರನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಪಂಪ. ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಜನಬದುಕಿನ ಹಲವು ಮಜಲುಗಳಿವೆ. ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿಯರು ಒಂದೇ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು. ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಅಹಂಮಿಕೆ ಭರತನದು; ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕೆಣಕಿದ ಅಣ್ಣನ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಬಾಹುಬಲಿಯದು. ಈ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ನಡುವೆ ಬೆಳೆದ ದುರಾಭಿಮಾನ, ಆಸೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಘರ್ಷಣೆ ಮಾನವನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಆಗಿದೆ. ದರ್ಪವನ್ನು, ಬಲ-ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಂದಂತ ಭರತನ ಸೊಕ್ಕನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಭರತನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಹೋಗಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪಂದ್ಯವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದ. ಗೆದ್ದ ಮೇಲೆ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರೇಮಸಂಬಂಧ ಆಗುಮಾಡದ ಈ ರಾಜ್ಯವಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ಈ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಾಮೋಹ ಎಷ್ಟು ಕ್ಷಣಿಕ ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ

ಅರಿವಿನ ಎರಡು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಪಂಪ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಸೋದರಭಾವಕ್ಕಿಂತ, ಆಳರಸನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಂದ ಭರತ; ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ, ಊಳಿಗವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸದೆ ತಾನೂ ರಾಜನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮಾರ್ಮಲೆತು ನಿಂತ ಬಾಹುಬಲಿ.ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನನ್ನು ದಿಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿ ಕೆಳಕ್ಕೆ ಕೆಡಹಬೇಕಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಮನಸ್ಸು ಅಳುಕಿತು; ಕಲಕಿತು. ಭರತನು ಗುರು, ಹಿರಿಯಣ್ಣ, 'ಮಹಿಮಾಕರನ್' ಇಂತಹವನನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ತಳ್ಳಿ ಕುಕ್ಕಿ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಮಾಡಲೆ? ಅಖಂಡ ಭೂಮಂಡಲದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾದ ಭರತನನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಕುಕ್ಕಲಾರದೆ ಎತ್ತಿ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡಿದ್ದಾಗಲೇ ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ಈ ಜೀವನಸತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೆಲ್ಲಗೆ ಅಣ್ಣನನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಮೃದುವಾಗಿ ಇಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನೂ ರಾಜನೆಂಬ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಬಾಹುಬಲಿ ರಾಜತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕ್ರೂರವಾದ ರಾಜಸತ್ತೆಗೆ ಪಾಠ ಕಲಿಸಲು ಬಂದು ತಾನೇ ಜೀವನದ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲಿತಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹುಬಲಿ ಜೀವನ್ಮುಖನಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ನೀನು ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಟ್ಟಿದ್ದೀಯ, ನಿನ್ನಂತೆಯೇ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪಟ್ಟರೆ ನೆಗಳ್ತೆಮಾಸದೆ? ಎಂದು ಅಣ್ಣನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಬಾಹುಬಲಿ. ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸಿದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕೀರ್ತಿಯ ವ್ಯಾಮೋಹವೇ? ಬಾಹುಬಲಿಗೆ. ಹಿಂದೆ ಭರತನ ರಾಜದೂತನಿಗೆ ಹೇಳಿದಂತಹ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು-

ಧನಮೆಂಬುದು ವಿಭುಗೆ ಯಶೋ–
ಧನಮಂತದನಟುಪಿ ಕಟುಪಿ ಕಿಡೆ ಮಾಡಿರ್ದಾ
ತನ ಪಡೆವ ಧನಮದೇತಱ
ಧನಮದಱಿಂ ನಿಧನಮೆಯ್ದಿದರ್ ಪಲರರಸರ್॥ (ಆ.ಪು. ೧೪–೭೪)

ರಾಜನಾದವನಿಗೆ ಐಶ್ವರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕೀರ್ತಿಯ ಐಶ್ವರ್ಯ. ಆದರೆ ಭರತ ಆ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿ, ಕೆಡುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕುಂದನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಿರುವ, ಈಗ ಆತ ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ (ಭರತ ಮಾಡಿದಂತಹ ಅಕೃತ್ಯಗಳು) ಇಂತಹದೇ ಐಶ್ವರ್ಯದಿಂದ ಹಲವಾರು ರಾಜರು ಸಾವನ್ನು ಪಡೆದರು. ಅಂಥ ಕೀರ್ತಿ ಮಾಸಿಹೋಗುವ ಕೆಲಸವನ್ನೇ ಬಾಹುಬಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದರ ಅರಿವಿದ್ದಂತಿದೆ.

ಭರತನು ಷಟ್‌ಖಂಡ ಭೂವಲ್ಲಭನ್ ಎಂದು, ಅವನ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯನ್ನು ದೂರದಿಂದಲೇ ಕೇಳಿ ಸಂತೋಷಪಡುವ ಈ ನಂಟುತನವೇ ಸಾಕು, ಬಾ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಲೆ 'ನಪ್ಪಣೆ', 'ಜಿಯಾ' ಎನ್ನುವ, 'ಒಡೆಯ' ಎನ್ನುವ, 'ಸೇವಕ' ಎನ್ನುವ ದೈನ್ಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ದೇಹವನ್ನು ಒಡ್ಡುವಂತೆ ಆದಿದೇವನು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ತಂದೆಯು ಕೊಡಲಾಗಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಯಾರಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಇದೆಯೆ? ಎಂದು ಬಾಹುಬಲಿ ದೂತನನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾ, (ಆ.ಪು. ೧೪–೭೭) ಈ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಷಟ್ಖಂಡ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಗೆದ್ದ ಅತಿಪ್ರತಾಪಶಾಲಿಯೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಭರತನು ತನ್ನ ಪ್ರಾಣಪ್ರಿಯರಾದ ಸ್ತ್ರೀಜನರ, ಮಕ್ಕಳ, ಹಣದ ಮೇಲೂ ಆಸೆದೊರೆದು, ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಬರುವಂತೆ ಹೇಳು, ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಕಾಣುವೆ ಎಂದು ಭರತನ ರಾಜದೂತನಿಗೆ ಹೇಳಿಕಳಿಸಿದ್ದ ಬಾಹುಬಲಿ, ಇಂದು ತನ್ನ ಕೀರ್ತಿ ಮಾಸಿಹೋಗುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪ ಪಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಪುರತನಯರು ಬಯಸಿದಂತೆ ತಾನೂ ಆಗ ಬಯಸದೆ, ಅಣ್ಣನ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ನಿಂತದ್ದು ಅವನನ್ನು ಖಿನ್ನನಾಗಿಸಿದೆ. ಅಣ್ಣನ ವಿರುದ್ಧ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಿ ಅಧರ್ಮದಿಂದ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಅಪಕೀರ್ತಿಗೆ ಗುರಿಯಾದದ್ದು ಮತ್ತೆ ಗೆದ್ದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಅಣ್ಣನಂತೆಯೇ ಅಪೇಕ್ಷೆಪಟ್ಟರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಈ ರಾಜ್ಯಮೋಹಕ್ಕೆ, ಅಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ, ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತೇನೆ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಬಾಹುಬಲಿಯಲ್ಲುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನೋಡುವುದು ಬಾಹುಬಲಿಯ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗವನ್ನು ಭರತನ ಅಹಂಮಿಕೆಗೆ ಪಾಠ ಕಲಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಬಾಹುಬಲಿ ಈ ಪಂದ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಅಣ್ಣನಂತೆ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಮೆರೆಯಬೇಕಾದ, ಉನ್ಮಾದದಿಂದ ಉಬ್ಬಿ ಹೋಗದೆ ಜಾಗೃತನಾಗಿ ತನ್ನ ಅಣ್ಣ ಭರತನಿಗೆ ಅಂಟಿದಂತೆ ಅಹಂಕಾರವು ಮನವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನವೇ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಕೀರ್ತಿ ಮತ್ತು ವೈರಾಗ್ಯದ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪಂಪ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೇ ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಗೆದ್ದೆನೆಂಬ ಹರ್ಷೋದ್ಗಾರ ಬಾಹುಬಲಿಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲಿಲ್ಲ; ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅಣ್ಣನಲ್ಲಿ ಅವಿಧೇಯನಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡೆನಲ್ಲ (ಯುದ್ಧ ಹೂಡಿ) ಎನ್ನುವ ಚಿಂತೆಯುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

'ಅವಧರಿಸದೆ ನಿನ್ನೊಳ್ ಪಿರಿ
ದವಿನಯಮಂ ನೆಗಟ್ದಿ ದೋಷಮಂ ತಪದೊಳ್ ನೀ
ಗುವೆನಣ್ಣ ಕಲುಷಮಂ ಬಿಸು–
ಡುವುದೊರ್ಮೆಗೆ ಮಱೆವುದೆನ್ನದುರ್ವಿಳಸನಮಂ'(ಆ.ಪು.೧೪–೧೨೯)

ಅಣ್ಣಾ ನೀನು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಕೇಳದೆ ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಅವಿನಯದಿಂದ ವರ್ತಿಸಿ ದೋಷವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡೆ ಇದನ್ನು ತಪಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೋಗಲಾಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇದೊಂದು ಸಲಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಈ ದುರ್ಮಾರ್ಗತನವನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಿಬಿಡು ಎಂದು ಬಾಹುಬಲಿ ಭರತನಲ್ಲಿ ಕೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೃದಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ಬಾಹುಬಲಿ, ಧರ್ಮಜ್ಞಾನ ಬೇರೊಬ್ಬರ ಉಪದೇಶದಿಂದ ಆಗಬೇಕಾದುದಲ್ಲ, ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒದಗಿ ಬರುವ ಇಂಥ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿಂದ ಅರಿವುಂಟಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವಿಕಸನಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮಕ್ಕೆ

ಭರತ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತರೂ, ಚಕ್ರವರ್ತಿ ನೆಲೆಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡ, ಸೋಲುಂಡ ಭರತ ತನ್ನ ತಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಚಕ್ರರತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ; ಅದು ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದ್ದನ್ನು ಕಂಡು ಭರತ ನಾಚಿ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಿದ. ನಂತರ ತಮ್ಮನ ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗ ಹಾಗೂ ಆ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ತನಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದು, ಘಟನೆಗಳೆಲ್ಲ ಈ ರೀತಿ ತಿರುಗಿದುದು ಭರತನನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಯೇ ಕುಸಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು; ಬಾಹುಬಲಿಯಿಂದ ಆತನ ದುರಹಂಕಾರ ಕಳೆದು, ಸೊಕ್ಕು, ಅಧಿಕಾರದ ಲಾಲಸೆಯಿಂದ ಆತನಲ್ಲಿನ ಮಾನವ ಸಹಜ ನೆಲೆಗಳು– ಸೋದರತ್ವ, ಹೃದಯವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರ ಅರಿವು ಗೋಚರವಾಯಿತು. ದರ್ಪವನ್ನು, ಬಲ–ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಂದಂತಹ ಭರತನು ಮಾನವೀಯತೆಯತ್ತ ಪರಿವರ್ತಿತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ರಾಜರನ್ನು ಮಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ವೃಷಭಾದ್ರಿಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಲೇಖೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇವನಂತೆಯೇ ಇತರ ರಾಜರ ಅಸಾಹಸದ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡರೂ ಪಾಠ ಕಲಿಯದೆ ಅವರಂತೆಯೇ ವರ್ತಿಸಿದ ಭರತ, ಸೊಕ್ಕು ಅಡಗದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನು ಮಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ತನ್ನ ಯಶಸ್ಸಿನ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು, ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಜಗತ್ತಿಗೆ ತೋರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ಭರತನಿಗೆ, ಬಾಹುಬಲಿ ತನ್ನ ಸಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಜೀವನದ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಭರತನಂತೆ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಗೆಲ್ಲುವ ಬದಲು ಔದಾರ್ಯದಿಂದ ಗೆದ್ದು ಮಾನವಪ್ರೇಮವನ್ನು ಅದರ ಮೂಲಕ ರಾಜಸತ್ತೆಯು ಹೇಗಿರಬೇಕು? ಹೇಗಿದ್ದರೆ ಸರಿಯೆನ್ನುವ ತಿಳಿವನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾರನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲಿಗೆ ಎರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟಿದ್ದನೋ ಭರತ, ಅವರ ಕಾಲಿಗೆ ಎರಗಬೇಕಾದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶವು ತುಂಬಾ ಹೃದ್ಯವಾದಂತಹದಾಗಿದೆ.

ಪ್ರೀತಿಯ ತಮ್ಮನಿಲ್ಲದೆ ಇಷ್ಟೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೂ ವ್ಯರ್ಥವೇ, ಆ ತಮ್ಮನು ಮೊದಲು ಬಂದೆರಗದಿದ್ದರೆ ಯಾರು ತನಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸಿದರೂ ಅದು ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ್ದೇನಲ್ಲ ಎಂದು ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಛಲದಿಂದ ಭರತ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಬಾಹುಬಲಿಯಿಂದ ತಲೆಬಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ ಹಿಂದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು, ವೈರಾಗ್ಯಕ್ಕೆಳಸಿದ ಬಾಹುಬಲಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾಗ, 'ನೀನೊರ್ವನಯ್ ಮನುವಂಶಕ್ಕೆ ಲಲಾಮನಪ್ಪನುಜನಯ್' ಹಿಂದೆ ಮನವನ್ನು ಆವರಿಸಿದ್ದ ತಾಮಸಗುಣಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಂಗಿಹೋಗಿ ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪದಿಂದ ಆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೋದರ ಪ್ರೇಮ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮನುವಂಶಕ್ಕೆ ತಿಲಕಪ್ರಾಯವಾಗಿ ನೀನು ಒಬ್ಬನು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದ್ದೀಯೆ, 'ಬೇಡಮ್ಮ ನೀನುಂ ತಪೋವನಮಂ ಸಾರ್ವುದುಮಾನದಾರ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚುವೆಂ ಮತ್ತಾಜ್ಯಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಮಂ' (೧೪–೧೩೦) ಎಂದು ಹೇಳುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಿಜವಾದ ಸೋದರ ವಾತ್ಸಲ್ಯವನ್ನು ತೋರಿ ಮಾನವೀಯತೆಯಿಂದ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೇರಿದ ಸರದಿ ಈಗ ಭರತನದಾಯಿತು. ಒಗ್ಗೂಡಿ ಸುಖ, ಸಂತೋಷಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಭರತನಿಗೆ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಹುಬಲಿಯ ಔದಾರ್ಯ ತ್ಯಾಗ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು, ಅವನು ಭರತನನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸುವ ರೀತಿ ದ್ವೇಷಕ್ಕೆ ವೈರತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಪ್ರೀತಿ, ಅಹಿಂಸೆಗಳಿಂದ ಭರತನನ್ನು ಕ್ಷಣಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಧ್ವನಿಯೇನು? ಹೋರಾಟವಂತೂ ಅಲ್ಲ! ಅನ್ಯಾಯವಿದ್ದೆಡೆ ಹೋರಾಟವು ಅವಶ್ಯವೇ ನಿಜ. ಆದರೆ ಭೂಮಿಗಾಗಿ, ಭೋಗದಕಾಂಕ್ಷೆಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟವು 'ಹಿಂಸೆ'ಯೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

೩.೩ ರಾಜರ ಆಕ್ರಮಣ, ದೊಂಬಿ, ಅದರಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು

ಯುದ್ಧ ಎಂಬುದು ಮಾನವ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಬಂದ ಹುಟ್ಟುಗುಣ. ಮಾನವ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಅನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸಿದ ಪ್ರಯತ್ನದ ಫಲ. ಯುದ್ಧವು ಜನಾಂಗ, ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೇಡು, ಮತ್ಸರದ ಫಲವಾಗಿ ಮಾನವ ಜೀವಿಯೇ ತನ್ನ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಸ್ವಯಂಕೃತಾಪರಾಧ. ಯುದ್ಧವು ಸಂಘರ್ಷದ ನಿರ್ಣಾಯಕರ ಘಟ್ಟ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರೀಕ್ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲನ ಪ್ರಕಾರ– "ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ದಾಸರನ್ನು ಅಡಿಯಾಳುಗಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಒಂದು ಸಾಧನೆ. ಮಧ್ಯಯುಗದ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ಅರಸರು ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧಗಳ, ಹೋರಾಟಗಳ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದರಿಂದ ಬರುವ ಲಾಭವನ್ನು ತಾವೇ ಅನುಭವಿಸುವುದು" (B.Uralamis ೧೯೭೦:೫).

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ, ರಾಜಮನೆತನಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಬದ್ಧ ದ್ವೇಷವೇ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅರಸುಮನೆತನಗಳಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ–ಗಂಗರಿಗೂ; ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ– ಚಾಲುಕ್ಯರಿಗೂ; ಹೊಯ್ಸಳ–ಸೇವುಣರಿಗೂ ನಡೆದ ಸಾಕಷ್ಟು ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ತಂದೆ–ಮಗನ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಯುದ್ಧಗಳು ಕಡಿಮೆಯೇ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊಯ್ಸಳರ ಎರಡನೇ ವೀರಬಲ್ಲಾಳ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆಯೆದ್ದುದನ್ನು ಶಾಸನ ಪಾಠದಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದು. "ಭುಜಬಳವೀರಗಂಗ ಪ್ರತಾಪ ವಾರಸಿಂಹ ಹೊಯ್ಸಳ ದೇವರು ದೋರಸಮುದ್ರದಲು ಪೃಥ್ವೀ ರಾಜ್ಯಂಗೈಯುತ್ತಿರಲು ಕುಮಾರಬಲ್ಲಾಳದೇವನು ತಮ್ಮಯ್ಯಂಗೆ ತಪ್ಪಿ ಬಂದು ತಳಿಗೆನಾಡಂ ಕೊಡಗಿನಾಡಂ ಹೊಕು ರಾಜ್ಯಕೆ ಕೆಡದು ತಳಿಗೆನಾಡು ಸಾ... ಭೂಮಿಗಂತೆಲೆ ಮಾಡಿ?" (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೨, ೩೪;೧೧೭೨) ಇಂಥ ದಂಗೆಗಳು ಬಹು ಅಪರೂಪವೇ. ಹೊಯ್ಸಳ–ಸೇವುಣರ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಯುದ್ಧಗಳು, ದೊಂಬಿಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಹಿಂದೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಹಾಗೂ ಚಾಲುಕ್ಯರ ನಡುವೆ ನಡೆದಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರಸನಗೂ, ಮಾಂಡಳಿಕನಗೂ ಉಂಟಾದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ರಾಜತ್ವ ತನ್ನ ಆಡಳಿತಗಾರರ ಬಗ್ಗೆ ಅಪನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಜತ್ವದ ಆಕರ್ಷಣೆ ಈ ಆಡಳಿತಗಾರರನ್ನು ಸದಾ ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹೊಂಚು ಹಾಕುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕಲಚೂರಿ ಬಿಜ್ಜಳ ಹಾಗೂ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಚು, ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುವುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರಬಲ್ಲಾಳ ಹಾಗೂ ಸೇವುಣರ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಗಳು, ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿರುವ ಅಪನಂಬಿಕೆಯ ವಾತಾವರಣವು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಅದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಅಪನಂಬಿಕೆಯೇ ಪರಸ್ಪರರಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ – ವಿದ್ವೇಷಗಳಿಗೆ ನಾಂದಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದವು. ರಾಜತ್ವದ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆಯೇ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು, ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ರಾಜ್ಯವು ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಜಮನೆತನದ, ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜರುಗಳ ಯುದ್ಧದ ಏಳುಬೀಳಿನ ವಿಷಯಗಳಿಗಿಂತ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಯುದ್ಧಗಳ, ಕಲಹಗಳ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥಹದು? ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಮತ್ತು ಅದರಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳೆಂಥವು– ಇವುಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆದ ಕಾಳಗಗಳು

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆದ ತುರುಗಾಳಗಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ಯುದ್ಧತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ಗೋಗ್ರಹಣ ಯುದ್ಧಾರಂಭದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಶತ್ರುರಾಜರ ತುರುಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದೊಯ್ಯುವುದರಿಂದ ಸವಾಲು ಎಸೆದು, ಕೆಣಕಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನವನ್ನೀಯುತ್ತಿದ್ದುದು, ತಮ್ಮ ಜೀವಧನವನ್ನು, ತಮ್ಮ ಗೌರವವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ, ಹೋರಾಡಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಶತ್ರುರಾಜರುಗಳಿಗೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನ ವೈರಿಯು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಲ್ಲದುದು ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧನಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವನ್ನೇ ಕೊಡದೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅರಸರು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಶತ್ರುವಿನ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಯುದ್ಧ ಹೂಡುತ್ತಿದ್ದರು. "ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಸರು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಈ ಗೋಗ್ರಹಣವನ್ನು ಯುದ್ಧಾರಂಭದ ಸೂಚನೆಯನ್ನಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಶತ್ರುವು ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಬೀಳಲಿ ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು" (ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ೧೯೮೨:೧೪೯). ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠದಿಂದ ತುರುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಲು 'ಧಾಳಿಮಾರ್ಗ'ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಧಾಳಿ, ಆಕ್ರಮಣದ ವಿಷಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಶಾಸನಗಳ ಯಥಾವತ್ ಪಾಠವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಗಮನಿಸಿ:

ಅನುಬಂಧ : ೧

ಎಕ/ 3 ಜಿಲ್ಲೆ : ಮೈಸೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು : ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ ಸ್ಥಳ : ಕಟ್ಟೆಮನುಗನಹಳ್ಳಿ

ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ: 5 ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೧೦ ರಾಜ : ಎರೆಯಪ್ಪರಸ

ವಿಷಯ: ಶ್ರೀ ಮದೆಱೆಪ್ಪರಸರ್ ನುಗುನಾಡು ನವಲೆನಾಡುವಾನಾಳುತ್ತಮಿರೆ ಬಯಲ್ನಾಡನೊಳ್ಗ್ರಹಮಾದ ದಿವಸಂ ಬಯಲ್ನಾಡಂ ಬನ್ದು ಕೊತ್ತಮಙ್ಗಲಮನಱಿದು ತುಱುವಂ ಕೊಣ್ಡು ಪೋಗುತ್ತಿರೆ ಪೆರ್ವ್ವಯಲ ಕೊಙ್ಗಣಿ ಪುಯ್ಯಲರಿದು ಬಯಲ್ನಾಡನುಳ್ಕಾದಿ ತುಱುವನಕ್ಕಿಸಿ ಬಯಲ್ನಾಡನನೋಡೆ ಕಾದಿ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಗಾವುಣ್ಡನ ಮಗಂ ತಾವನಲ್ಲ ಸತ್ತೊಡೆ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಯುಮೆಱೆಯಪ್ಪನುಮೊಡನಟ್ಟಿ ಪೆರ್ವ್ವಯಲ ಕುಱುಮೆನ್ದುರ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿ ಗಾವುಣ್ಡಙ್ಗಂ ಕೊಙ್ಗಣಿ ಗನ್ನಾಡನಾಟ್ಗಾಮುಣ್ಡು ಕಿಱುವುಸುವೂರುಮಾಂ ಕಲ್ನಾಡುಗೊಟ್ಟರ್.

ಎಕ/VIII ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಸ್ಥಳೆ : ಭೈರಕೊಪ್ಪ

ಶಾ.ಸ. : ೨೪ ಕಾಲ : ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೭೦ ರಾಜ : ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ

ವಿಷಯ: ಶ್ರೀಮುತ್ತೆವರ್ಮ್ಮಾನಡಿಗಳ್ಳ ಥಿವೀರಾಜ್ಯಙ್ಗೆಯ್ಯೆ ಕೋಟೆ... ಮಣ್ಡಲನಾಡು ಸಾಸಿರಮುಮನಾಳೆ ಗಙ್ಗವುರದ ತುಱುಗೊಳೊಳಂಕಟದ... ಅಳ್ಳಮ್ಮಗವುಣ್ಡರ ಮಗ ಜೋಳನಲ್ದ

ಎಕ/VIII ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು : ಸೊರಬ ಸ್ಥಳ : ಹಳೇಸೊರಬ

ಶಾ.ಸ. : ೪೬ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೧೮ ರಾಜ : ಗೊರವದೀವ

ವಿಷಯ: ಮನ್ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಗೊರವದೇವಂ ಬನವಾಸಿಪುರವರೇಶ್ವರಂ ಜಯನ್ತೀಮಧುಕೇಶ್ವರದೇವ ಲಬ್ಧವರ ಪ್ರಸಾದರಪ್ಪ ಗೊರವರಸನ ಕಾಳೆಗದ ಸೊರಬದ ಹುಲಿಯ ಜಂಗುಲಿ ಬೀರಣನಮಗಮೂವಡಿ ಕೊಂಡಳಟಿಗೆ ಧಾಳಿಯಂ ಹರಿದಲ್ಲಿ ಹರಲಂ ಕೊನ್ದು ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ.

ಎಕ/ 3 ಜಿಲ್ಲೆ : ಮೈಸೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು: ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟ್ಟೆ ಸ್ಥಳ: ಲಕ್ಷ್ಮಣಾಪುರ

ಶಾ.ಸ. : ೯೮ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ.೧೦೩೦ ರಾಜ:ರಾಜೇನ್ದ್ರ ಚೋಳದೇವ

ವಿಷಯ: ಬಾಣಿಗ ಬೀಮಯ್ಯನ ಮಗ ತಟ್ಟಿಲ ಏಚಗಾವುಣ್ಡನ ಮಾವ ಸಾನ್ತಯ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿಗಮ್ಬನ್ದು ತುಱುವ ಕೊಣ್ಡು ಪೋಪಾಗದಟ್ಟ ಬಿನ್ನಂಡಿ ತುಱುವ ಮಗುಱ್ಚು ಸುರಗತಿಗೆ ಸನ್ದ.

ಎಕ/3 ಜಿಲ್ಲೆ: ಮೈಸೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು:ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ ಸ್ಥಳ : ಸೋಗಳ್ಳಿ

ಶಾ.ಸ. : ೧೩೫ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೦೭ ರಾಜ: ಇರವಿಚಲ್ಲಮ್ಮ

ವಿಷಯ: ಇರವಿಚಲ್ಲಮ್ಮ ಬೀರಬಯಲ್ನಾಡನರಸುಗೆಯ್ಯೆ ಪೊಸವೊಳಲ ಜಕ್ಕಯ್ಯ ನಾಡಾಳ್ವನ ಗಾವುಣ್ಡಬನ್ದು ಬಂಕಿಯರಸನ ಹರಿಯ ಹೊಸವೊಳಲುಮಂ ಪೊಸವೊಳಲ ಪಳ್ಳಿ ಸೋಗೆವಳ್ಳಿಯುಮಂ ಮುತ್ತಿ ಎಱಿವಾಗಳ್ ಸೋಗೆಪಳ್ಳಿ ಕಾಱ ಏಚಯ್ಯನ ಮಗಂ ಸೋವಯ್ಯ ನಾಡುಸೆಟ್ಟಿ ಬೆಳ್ತೂರಪಳ್ಳಿ ತುಱುವುಮಮಂ ಸೆಱೆಯುಮಮಂ ಪೆಱೆಗಿಕ್ಕಿ ಕಾದಿ ಸತ್ತಂ.

ಮೈಆರಿ/೧೯೩೨ ಜಿಲ್ಲೆ : ಕಡೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು: ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಸ್ಥಳ: ಕೆಳಗೂರು

ಶಾ.ಸ. : ೩೪ ಕಾಲ : ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೨ ರಾಜ: ಹೊಯ್ಸಳ ನಾರಸಿಂಹ

ವಿಷಯ: ನಾರಸಿಂಹ ಹೊಯ್ಸಳ ದೇವರು ದೋರಸಮುದ್ರದಲು ಪ ಥ್ವೀ ರಾಜ್ಯಂಗೆಯುತ್ತಿರಲು ಕುಮಾರಬಲ್ಲಾಳದೇವನು ತಮ್ಮಯ್ಯಂಗೆ ತಪ್ಪಿ ಬಂದು ತಳಿಗೆನಾಡಂ ಕೊಡಗಿನಾಡಂ ಹೊಕು ರಾಜ್ಯಕೆ ಕೆಡದು ತಳಿಗೆನಾಡು ಸಾ... ಭೂಮಿಗಂತೆಲೆ ಮಾಡಿ? ಬಿದಿರೂರ ಮುಱುವನ ಗೋವಗೌಡ ಸುಕಜೀವಿಯಾಗಿ ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ.

ಮೈಆರಿ/೧೯೩೧ ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ನಗರ ಸ್ಥಳ : ಕೆರೆಹಳ್ಳಿ

ಶಾ.ಸ. : ೭೯ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೧ ರಾಜ : ವೀರಶಾಂತರದೇವ

ವಿಷಯ: ಪೂಂಬಚ್ಚಪುರವರಾಧೀಶ್ವರಂ... ನಾರಾಯಣಂ ಜಿನಪಾದಾರಾಧ್ಯಕ್ಕಂ... ವೀರಶಾಂತರದೇವರು ಸಾಂತಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯಂ... ಕೊಗ್ಗೆಱೆಯಲು ಬೀರದೇವರಸರು ಸಕಳಬಳಸಹಿತ... ಸಮಯದೊಳು... ಯಾಳನ ದಾಳಿ ಬಂದು ಕೊಗ್ಗೆಱೆಯಂ ಮುಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ಬೇಳವೆಗ್ಗಡೆಗಂ ಬಿಕ್ಕಬೆ ಹೆಗ್ಗಡತಿಗಂ ಪುಟ್ಟಿದಲಿ.... ಹನುಮನೆಂಬ ಹೆಸರಂ ಪಡೆವೆಲವಳ್ಳಿಯಲು ಸಿಂಗಿದೇವರಸರು ಸಕಾರಣ್ಯದಿಂ ಬೆಸಸಲು... ಪಾಯದಳಮಂ ತುರಗಂಗಳನೊಕ್ಕಲಿಕ್ಕಿ ದಂತಿರಲತಿವೇಗದಿಂದಿಱಿದು.... ವಿಸ್ತಿರ್ಸಿ ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಸಂದು।

ಎಕ / 9 ಜಿಲ್ಲೆ : ಹಾಸನ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಬೇಲೂರು ಸ್ಥಳ: ಚಿಕ್ಕೋಲೆ

ಶಾ.ಸ. : ೫೦೧ ಕಾಲ : ಕ್ರಿ.ಶ.೧೨೪೪ ರಾಜ: ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರಸೋಮೇಶ್ವರ

ವಿಷಯ: 'ಆಷಾಢ ಸುಧ ದಸಮಿ ಬ್ರಿಹವಾರದಂದು ಬೋಗೆಯದಣ್ಣಾಯಕರ ಸೋವಿದೇವದಣ್ಣಾಯಕರ ವಿವಾದದಲ್ಲಿ ಚಿಲುಕೂರ ಇಬ್ಬಿಡಿಯ ಮಹಾಜನಂಗಳು ಚಿಕ್ಕಕೊಲೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಾವಿದೇವನ ಧಾಳಿ ಬಂದು ತುಱುವ ಕೊಂಡು ಹೋಹಾಗ ಮಾಳಗೆಱೆಯ ಮಾದಿಗಲುಡನ ಮಗ ನಾಗಯ ಕುದುರೆಯ ಕೂಡೆ ಕಾದಿ ಬಿದು ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ.'

ಎಕ/ VIII ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಹೊನ್ನಾಳಿ ಸ್ಥಳ: ಬೆಳಗುತ್ತಿ

ಶಾ.ಸ. : ೪೩ ಕಾಲ : ಕ್ರಿ.ಶ.೧೨೩೭ ರಾಜ : ಯಾದವಸಿಂಹಳದೇವ

ವಿಷಯ: ತತ್ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿಬೊಮ್ಮಿಸೆಟ್ಟಿ ವೈಶಾಖ ಸುದ್ಧಪಾರ್ಣಮಿ ವಡ್ಡವಾರದಂದು 'ಎಮ್ಮಾಬಾಯಿಯ ಧಾಳಿಯದೊಮ್ಮೆಯೆಕವಿತಂದೊಡೆಯ್ದಿ ಸಂಗರ ದೆಡೆಯೊಳುವುಮ್ಮಳಿಯಪ್ಪಿನವರಿ ಬಲವಮ್ಮಿ ಕಱುಱುೆಱುದನುಱದೆ ನಾಯುಕ ಮ್ಯೆಲಂ॥.... ಭಾಸುರ ಕೀರ್ತಿವೆತ್ತೆಸೆವ ಮಲ್ಲನ ಪಾಳಕನಂಗರಕ್ಕನಾಕೇಸವನಾಯಕ ಪ್ರಿಯಸುತಂ ಕಲಿಮ್ಯೆಲೆಯನಾತ್ಮ ಖಡ್ಗದಿಂದಾ ಸುರವೆಪ್ಪಿನಂ ರಿಪುತುರಂಗ ಬಲಂಗಳ ನಿಕ್ಕಿ ಗೆಲ್ಲವಂ ಸಾಸಿಗನೊಳ್ಪುವೆತ್ತು.'

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆದ ಕಾಳಗಗಳನ್ನು ಶಾಸನ ಪಾಠದಿಂದ ಗಮನಿಸಿದೆವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಶಾಸನಗಳ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದವಶ್ಯಕ. ಯುದ್ಧತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತುರುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಲು 'ಧಾಳಿಮಾರ್ಗ'ವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಧಾಳಿಕಾರರು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಏರಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೇರಿ ಬಂದು ವೇಗವಾಗಿ ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಸುಲಭ. ಈ ಧಾಳಿಗಳು ಬರೀ ತುರುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹಿಂಸೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ ಹಾಗೆಯೇ ಊರಳಿವಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತವೆ. ಊರಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು

ಧ್ವಂಸಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಊರಿಗೆ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಊರಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆದ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಶತ್ರುಗಳೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ತುಱುಗಳನ್ನು 'ಮಗಳ್ಚಿ' ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತುರುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಲು ಹೋದವರು ಸಾಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗೇನಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಊರಿನ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತುರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಪಹರಣಕಾರರರೊಡನೆ ಹೋರಾಡಿ ಅವರನ್ನು ಕೆಲವು ವೇಳೆ ಕೊಂದು, ತಾನೂ ಸತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶತ್ರುಗಳ ಧಾಳಿಯು ಅನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪೂರ್ವಸಿದ್ಧತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಸಾವಿನ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಧಿಕ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದಿರುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಆಕ್ರಮಣವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಎದುರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಯ್ಯಲಿಡುತ್ತಿದ್ದ; ಈ ಹುಯ್ಯಲನ್ನು ಕೇಳಿ ಉಳಿದವರು ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಮುನ್ನುಗ್ಗುತ್ತಿದ್ದರು.

ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಇಂತಹ ದೊಂಬಿ, ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಆತಂಕದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಾದರೂ ಆಕ್ರಮಣದ ಭೀತಿಯಿಂದ ಅವರ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯು ತತ್ತರಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ರಾಜರುಗಳು ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ದತ್ತವಾದ ರಾಜ್ಯಸುಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುವುದರೊಡನೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ, ಅಹಂಕಾರದ ಫಲವಾಗಿ ಅವರನ್ನು (ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು) ಸಂಕಷ್ಟದ ಸರಮಾಲೆಯೊಳಗೆ ನೂಕುತ್ತಿದ್ದರು.

ಯುದ್ಧದಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು

ರಾಜಶಾಹಿ ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ದಾಹಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುತ್ತಿತ್ತು. ಗೆದ್ದು ಸುಖ, ಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವವರು ರಾಜರಾದರೆ, ಆ ರಾಜ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಲು ಹೋರಾಡಿದ ಸೈನಿಕರು, ತಮ್ಮ ಹಂಗು ತೊರೆದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವರುಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲಗಳೇನು? ಯೋಧನೊಬ್ಬ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದರೆ ಅವನ ಕುಟುಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಉಂಬಳಿಯನ್ನು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಕೊಡಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ರಾಜರ ಅಟ್ಟಹಾಸದ, ಅಹಂಕಾರದ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕುರುಹಾಗಿ ಏರ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ (ಯುದ್ಧ) ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ತೆರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಯುದ್ಧವೆಂಬುದು ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಸೋತ ಅರಸರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಹೇಗಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ತಲ್ಲಣದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ರನ್ನ ಕವಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ದುರ್ಯೋಧನನ ಸ್ಥಿತಿಯು, ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಅಟ್ಟಹಾಸ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗೆ ಹೋರಾಡಿದ್ದರೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿಷದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ವೈಭವ ಭೋಗಗಳಿಗೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ್ದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಂದು,

> ಎನಗೆ ಮನಮಿಂದು ಶೂನ್ಯಂ।
> ಮನೆ ಶೂನ್ಯಂ ಬೀಡು ಶೂನ್ಯಮಾದುದು ಸಕಲಾ॥
> ವನಿ ಶೂನ್ಯಮಾಯ್ತು ದುಶ್ಶಾ।
> ಸನನಲ್ಲದೆ ಕರ್ಣನಿಲ್ಲದಾನೆಂತಿರ್ಪೆಂ॥ (ಸಾ.ಭೀ.ವಿ. ೩-೯೯)

ಅರಸನ ಬೆಳ್ಗೊಡೆಯಿಲ್ಲದ ಭೂಮಿ, ದ್ರೋಣವೃಕ್ಷವೇ ಮೊದಲಾದ ಗಿಡಮರಗಳಿಲ್ಲದ ಕನಕಾದ್ರಿ, ಸಿಂಹಗಳಿಲ್ಲದ ಗವಿ, ದಿಗ್ಗಜಗಳಿಲ್ಲದ ದಿಕ್ಕು ಬರಿದಾಗಿ ಭಣಗುಡುವಂತೆ, ಭೀಮನ ಪ್ರಚಂಡ ಒಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕು ರಾಜ ಸಮೂಹವೆಲ್ಲ ಸೀಳಿ ಸತ್ತು ಹೋದುದರಿಂದ ಬರಿದಾಗಿ ರಣಗುಡುವ ತನ್ನ ಒಡ್ಡೋಲಗ ತನಗೆ ವಿಷಾದವನ್ನು ತಂದಿತು. ಅಂತಹ ಸಭಾ ಮಂದಿರವನ್ನು

ತಾನು ಹೇಗೆ ಹೋಗಲಿ? ಹೇಗೆ ನೋಡಲಿ? ಎಂದು ದುರ್ಯೋಧನ ಹಲುಬುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. (ಸಾ.ಭಿ.ವಿ. ೩-೭೨) ಈ ಯುದ್ಧದ ಭೀಕರತೆ ತನ್ನನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತನ್ನವರನ್ನೂ ಹೇಗೆ ದುಃಖಕ್ಕೆ ಈಡುಮಾಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ-ಪತಿಶೋಕವಿಕಳ ಪಾರ್ಥಿವ-ನಿತಂಬಿನೀಜನಮನೀಕ್ಷಿಸಲ್ ಸಂಜಯ ಲಜ್ಜಿತ ನೆನ್ನಿರ್ಪಿರವಿಂದೇಕೆ ತೋರ್ಪೆನಾನೆನ್ನಮೊಗಮನತಿದುಃಖಿತನೆಂ॥ (ಗ.ಯು ೩-೫೫)ಪತಿಶೋಕದಿಂದ ವಿಹ್ವಲರಾದ ರಾಜಪತ್ನಿಯರನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸಲಿ? ಸಂಜಯಾ, ಎಂದು ತನ್ನ ದುಃಖವನ್ನು ಅದು ತಂದ ವಿನಾಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ದುರ್ಯೋಧನ. ತನ್ನನ್ನೇ ಅಲ್ಲ ತನ್ನನ್ನು ನಂಬಿದವರನ್ನೂ, ತನ್ನ ಸ್ವಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಹೇಗೆ ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸಿತು ಎನ್ನುವುದರ ಅರಿವು ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಆದಂತಿದೆ. ಇಂಥ ಸೋಲನುಂಡ ಅರಸರ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ಮೆರೆಯುವ ರಾಜರ ಚಿತ್ರಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಗಳಿವೆ.

ಗೆದ್ದ ಅರಸನು ಸೋತ ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ಅಮಾನುಷವಾದ ಧಾಳಿಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಗೆದ್ದ ಅರಸರ ಶಾಸನಗಳು ಅವರು ಮಾಡಿದ ಇಂತಹ ಕುಕೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಆ ರಾಜರ ಪರಾಕ್ರಮದ ಸಂಕೇತವೆಂಬಂತೆ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊಯ್ಸಳರ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು ಉಚ್ಚಂಗಿಯ ಕೋಟೆಯನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಭಂಡಾರವನ್ನು, ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು, ತುರುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದುದನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ:

ಚಿರಕಾಲ ರಿಪುಗಳಸಾಧ್ಯಮೆನಸಿರ್ದುಚ್ಚಂಗಿಯಂ ಮುತ್ತಿ ದು
ರ್ದ್ಧರ ತೇಜೋನಿಧಿ ಧೂಳಿಗೋಟೆಯೆನೆ ಕೊಂಡಾ ಕಾಮದೇವಾವನೀ
ಶ್ವರನಂ ಸಂದೊಡೆಯಕ್ಷಿತೀಶ್ವರನನಾ ಭಂಡಾರಮಂ ಸ್ತ್ರೀಯರಂ
ತುರಗ ಬ್ರಾತಮುಮಂ ಸಮಂತು ಪಿಡಿದಂ ಬಲ್ಲಾಳ ಭೂಪಾಳಕಂ॥

(ಎಕ..2, ಶ್ರವಣ. ೩೪೨;೧೨ನೇ ಶತ).

ಅಪಹರಣರಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರ, ಭಂಡಾರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಜನರ ನೋವು, ಸಂಕಟಗಳು ಯಾವ ತೆರನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನ ತಾಳಿದೆ ಈ ಶಾಸನ. ಗೆದ್ದ ಮತ್ತು ಸೋತ ಅರಸುಗಳ ವಿವರಗಳಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ನೋವಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿತ್ತು? ಎಂಬುದು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕಾದದ್ದು.ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ತಮ್ಮ ಪತಿಯ ಅಗಲಿಕೆಯ ನೋವನ್ನು ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಮಾನಹಾನಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿಯೋ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಹಗಮನವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಮಗನ ಸಾವಿನಿಂದ ತಾಯಿ (ಎಕ.2, ಶ್ರವಣ. ೧೭೨;೧೦ನೇ ಶತ), ತನ್ನ ತಮ್ಮನ ಸಾವಿನ ದುಃಖವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಅಕ್ಕ (ಎಕ.VIII, ಸೊರಬ. ೪೬;೧೦೧೮), ಮಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿವೆ. ಸೋತವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಯಾಚಕರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಲವರು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರು (ಎಕ.VIII, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ, ೧೯೨;೧೧೦೩). ಕದನದ ದೆಸೆಯಿಂದಾಗಿ ನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ತಡೆಯುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. 'ಕೆಟ್ಟ ನಿಯೋಗಿ ಬಿತ್ತು ಮೊದಲಿಲ್ಲದೆ ಬಂದ ಕ್ರಿಶೀವಲಂ ಮೊದಲ್ಗೆಟ್ಟ ಕಿರಾತನೋಲಗಿಸಲಾಜಿದೆ ಸೇವಕನಾಗೆ...' (ಎಕ.4, ಚಾಮರಾ. ೨;೧೧೧೬) ಯುದ್ಧದ ಘೋರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಲಾರದೆ ಜನರು ತತ್ತರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ–ಎರಡು

೩.೨.೧ ರಾಜಶಾಹಿಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವರೊಡ್ಡುವ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳು

ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವರ್ಗ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು 'ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ'ವೆನ್ನುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೋಸದ ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿಟ್ಟಿತ್ತು. ರಾಜರಿಗೆ ಯುದ್ಧವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕುರುಹಾಗಿ, ಶಾಂತಿಯ ಪರಿಪಾಲನೆಯೆನ್ನುವುದು ಮರೆತು ಹೋಗಿದ್ದುದರ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದೆವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನ, ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೊರಟರೆ 'ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ'ದ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಯಥೇಚ್ಛವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ, ರಾಜನಿಗೆ ಗಂಡು ಮಗುವಾಗಲೆಂದು, ರಾಜ ಸತ್ತಾಗ ತಾವು ಸಾಯುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಕೈಗೊಂಡ ವಿವರಗಳು, ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಭುವಿನ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡುವ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ 'ಬಲಿದಾನ'ದಂತಹ ವಿಷಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ತಮ್ಮ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ರಾಜವರ್ಗದ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು.

ಪ್ರಭುವರ್ಗ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗ

ಪ್ರಭುವರ್ಗ ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜನೇ ಅಲ್ಲದೆ ಇತರ ಉನ್ನತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೈಕೆಳಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗವನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ದುಡಿಸಿಕೊಂಡಂತಹ ರೀತಿ. ಶಾಸನಗಳು ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಬಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೇಗೆ ಇವುಗಳು ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಆಶಯ, ಆಲೋಚನೆ ಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ 'ವೇಳೆವಾಳಿ'; 'ಲೆಂಕವಾಳಿ'ಗಳು ಅರಸನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ಕಾರಣದಿಂದ ಅರಸನು ಮಡಿದರೆ ತಾವೂ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪುವರು, 'ಕೀಟ್ಟುಂಟೆ' ಎಂಬುದೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತಹ ಪದ. ಜೋಳವಾಳಿ' –ಅರಸನ ಅನ್ನದ ಋಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವವನು, ರಾಜನಿಷ್ಠರಿಗಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟಂತಹ ಈ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು. 'ಪ್ರಿಯಪುತ್ರನ್', 'ಪೊರದಮಗನ್', 'ಮನೆಮಗನ್' ಎನ್ನುವ ಪದಗಳೇ ರಾಜಶಾಹಿಯು ಸೇವಾವೃತ್ತಿಯವರ (ಊಳಿಗದವರ) ಮೇಲೆ ಹೊದಿಸಿದ್ದಂತಹ ಮೋಹದ ಕವಚವಿದಾಗಿತ್ತು.

ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದ ರೀತಿಗಳು

ಆತ್ಮಬಲಿದಾನವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವ ಶಾಸನ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಅಂತಹ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿ.ಶ. ೬೦೦ ಬೇಗೂರು ಶಾಸನ– ನಾಗತ್ತರನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ 'ಮನೆಮಗ'ನಾದ ಪೇಗೂರನು ಸತ್ತವಿಷಯವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಎಕ.IX,ಬೆಂಗಳೂರು, ೮೭;೯೦೦). ನಂದಿಗುಡಿ ಶಾಸನ– 'ಗಂಗವಂಸೋದ್ಭವಂಚನ್ದ ಆಳಾಳೆ ಆತನ ಬೆಳವಡಿಚ ಅಲ್ಲಗಂಕಿಮ್ಗಿಣೆಯೊಗಿಸ...ಪ್ತನಾದ' (ಎಕ. ದಾವಣ.XI,೧೧೯;೯೩೦) ವೇಳೆವಾಳಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ದೊಡ್ಡಹುಂಡಿ ಶಾಸನ– 'ಶ್ರೀಮತ್ ಪೆರ್ಮ್ಮನಡಿಗಳ್ ಸ್ವರ್ಗ್ಗಮೇಱಿದ್ಲಲ್ವ್ ಏಱಿದೊಡೆ ಪೆರ್ಮಾನಡಿಗಳ ಮನೆಮಗತ್ತಿನ್ ಅಗರಯ್ಯ ನೀತಿಮೊರ್ಗ್ಗಪೆರ್ಮ್ಮನಡಿಗೆ ಕಿಟ್ಟುಣ್ಣೆಯಾದಂ ಪೆರ್ಮ್ಮನಡಿಗಳ ಶುಪುತ್ರ ಸತ್ಯವಾಖ್ಯಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಗಳ್ಗುಟ್ಟಿಪ್ಪಾಡಿಯ್ಲಲ್ವ್ ಕಲ್ನಾಡ್ಗು ಕೊಟ್ಟದು' (ಎಕ. 5, ಮೈಸೂರು. ೨೫೭; ಸು.೧೦ನೇ ಶತಮಾನ). ರಾಜನಗೆ ಕಿಟ್ಟುಣ್ಣೆಯಾದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ 'ಕಲ್ನಾಡು' ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಗಂಗದೊರೆ ರಾಚಮಲ್ಲ ಪೆರ್ಮಾನಡಿಗಳು ಸ್ವರ್ಗವೇರಿದಾಗ 'ಬೆದನ್ತೆ ರಾಚೆಯಂ ಮುಟ್ಟಿಗೆಯ ಕಲ್ನಾಟು ವಡೆದು ಕೀಳ್ಗುಪೊಕ್ಕಲ್ವ್ ಕೊಟ್ಟೋನೆಱೆಯಪ್ಪು ಪೆರ್ಮ್ಮನಡಿ ಪಡೆದೋನ್ ಧೋರ' (ಎಕ. 8,

ಅರಕಲಗೂಡು, ೨೪; ೧೦ನೇ ಶತ). ಮರೂರು ಶಾಸನವು ಸಹ ಕಿಚ್ಚು ಹೊಕ್ಕು ಸತ್ತದ್ದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ- 'ನೀತಿಮಾರ್ಗ್ಗ ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಗಳ್ ಸ್ವರ್ಗ್ಗ ಱುದನ್ದೆ ಮಱಪೂರ ಬಱಿಯಮ್ಮಂ ಕಿಚ್ಚುವೊಕ್ಕಂ' (ಎಕ. 8, ಅರಕಲಗೂಡು. ೨೬;೧೦ನೇ ಶತ) ಬೆಳಗುಲಿ ಶಾಸನವು ಅರಸಿಯರಿಗೂ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ- ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಗಳ್ ಗಂಗಮಾಹಾದೇವಿ.ರೇವಕನಿಮ್ಮಡಿಗೆ ವೇಳೆಗೊಣ್ಡು ನೆಱಪಿದಂಕನ ಕೇತಯ್ಯಂಗೆ ಬೆಳ್ಗಲಿಯ ಕಲ್ನಾಟುಗೊಟ್ಟ' (ಎಕ. 8, ಅರಕಲಗೂಡು, ೪೧;೧೦ನೇ ಶತಮಾನ). ಕಲುಗೋಡು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ- ಪಲ್ಲವ ಕುಲತಿಲಕ ಶ್ರೀ ಮನ್ಮಯ್ಯಮ್ಮರಸರ್ಪ್ರಿತುವೀರಾಜ್ಯಚ್ಗೆಯ್ಯುದ್ದ ಬರಗೂರೊಳಿರೆ ಎದೆಗಜ್ಜಯ್ಯ ಸಗ್ಗಮೇಱಿದೊಡೆ ಕಳುನೇನರಸರ ಮಗಮ್ಮಯ್ಯಮ್ಮ ಕೀಟ್ಟ್ಗೆಣ್ಟೆಯಾಗಿ ಸತ್ತೊಡೆ ಕಾಮರಾರಾದಿತ್ಯ ನನ್ನಿಗಾಶ್ರಿಯನಪ್ಪ ಅಯ್ಯಪ್ಪದೇವನ ಕೊಟ್ಟುದು ಕಲ್ನಾಡು (ಸೌಇಇ.IX-I ಬಳ್ಳಾರಿ. ೪೦;೯೩೭). ಮೂಳ್ಳೂರು ಶಾಸನವು ತ್ರುಟಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಚೋಳ ರಾಜೇಂದ್ರನ ಪಟ್ಟದರಸಿ ಪದ್ಮಲದೇವಿ ಸತ್ತಾಗ, ಆಕೆಗಾಗಿ ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ ಇಬ್ಬರೂ ವೇಳೆಗೊಂಡಿರಬಹುದಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಎಕ.1, ಕೊಡಗು. ೮೧;೧೦೭೭) ಅರಸನಗೂ, ಅರಸನ ಪರಿವಾರದವರಿಗೂ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಹೊಯ್ಸಳ ಬಿಟ್ಟಿದೇವ ರಾಜ್ಯವಾಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ, 'ಉದೆಯಾದಿತ್ಯರಸರ‍ಮಗಳ್ ಏಚಲದೇವಿಕಾಲಗೆಯ್ಯಲ್ ಕೋಡಹಳ್ಳಿಯಮಾದೆಯ ಬಾಸವಿಜಯಿತ ಮಂಗಲದಲ್ ವೆಳೆವಳಿಯಲ್ ಎಳ್ದಱಹದ ಒಂದು ಹಣವಿನ ಮಣ್ಣಕಾದಂ' (ಎಕ. VI,ಚಿಕ್ಕಮ.೭೦;೧೧೧೭), ಹೊಯ್ಸಳ ಉದೆಯಾದಿತ್ಯ ಕೆಲೆವತ್ತಿಯ ಕೊಪ್ಪದಲು ಸುರಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ರಾಹುತಗೌಡ 'ವೆಳೆವಾಳಿಯಿಂತಲೆಗೊಟ್ಟಲ್ಲಿ' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೨,೩೧;೧೧೨೪), ನರಸಿಂಹನ ಪಟ್ಟದರಸಿ ಒಮ್ಮಲದೇವಿ ಸತ್ತಾಗ 'ಸಿರಿವಳಲ ಚಾಗಗಾಉಡ ಜೋಳವಾಳಿಗಂ ವಾ(ವೇ?)ಳೆವಾಳಿಗಂ ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ' (ಎಕ.9,ಹಾಸನ. ಇಂಟಿತೊಳಲು. ೫೦೭;೧೧೫೦?)

ವೇಳೆವಾಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತಹ ಒಂದಿಷ್ಟು ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರ ಉದ್ದೇಶ, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ, ರಾಜನ ಪತ್ನಿ, ರಾಜನ ಮಗಳು ಅಥವಾ ಪರಿವಾರದವರಿಗಾಗಿ ಸಮಾಧಿಯ ಕೆಳಗೆ ಹುಗಿಸಿಕೊಂಡೊ (ಕಿಱ್ಗುಂಟೆ), 'ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿ' ಹಾಗೂ 'ತಲೆ ಕಡಿದು' ಕೊಂಡು ಸತ್ತ ವಿಷಯಗಳು ನಿರೂಪಿತವಾಗಿವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಒಬ್ಬನೇ ಅರಸನಿಗೆ ಹಲವರು ವೇಳೆಗೊಂಡುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಸತ್ತ ಅರಸಿಗಾಗಿ ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯರಿಬ್ಬರೂ ವೇಳೆಗೊಂಡಿರುವ ವಿಷಯವಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ರಾಜನನ್ನು ಅಥವಾ ಅವನ ಪರಿವಾರದವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಗಲಿರಲಾರದ ಬಾಂಧವ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೇಳೆಗೊಂಡಿರುವ ಸಂಗತಿ ಕಾಣಬಂದಿಲ್ಲದಿರುವುದು. ಹಾಗಾದರೆ ವೇಳೆವಾಳಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ವೇಳೆವಾಳಿ- ತನವನ್ನು ಯಾರೂ ವಿರೋಧಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದಂತಹ ವಿಷಯವಾಗಿತ್ತೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆ ಆಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಜೋಳವಾಳಿ ಹಾಗೂ ಲೆಂಕವಾಳಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

'ಜೋಳದಪಾಳಿ'ಯ ಹೆಸರು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ಬಂದಿದೆ. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನು ತಲಕಾಡಿನ ಅದಿಯಮನ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವನ ಸಾಹಣಿ ಬಾಸಯನು ನುಗ್ಗಿ ಹೋರಾಡಿ 'ಜೋಳವಾಟೆ'ಯನ್ನು ಮೆರೆದು ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೪, ;೧೧೧೭). ನಾರಸಿಂಗದೇವನ ಪಟ್ಟದರಸಿ ಬಮ್ಮಲದೇವಿಯು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥೆಯಾದಾಗ

ಚಾಗಗಾಉಡ ಎಂಬಾತನು 'ಜೋಳವಾಳಿಗಂ ವಾ(ವೇ)ಳೆವಾಳಿಗಂ' ಮಡಿದು ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ (ಎಕ.9,ಹಾಸನ: ಇಂಟಿತೊಳಲು ೫೦೭;೧೧೫೦?). 'ವೀರನಾರಸಿಂಗದೇವನ... ಬಮನಾಯಕ ಹರಿಯಪನಾಯಕ ಮಗ ಮದನಾಯಕನು ಮಡಿದ ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದ ಪಾಣ್ಡಿಯ ಬಳೆಗಆ ಬಯ್ಚಣ ಅಳಿಯ ಬಯ್ಚಮಣ ದಾವಣದಣ್ಣನಾಯಕಲಿ ದೇವತಿ ಬರಲು ನರಸಿಗ ಹೇಳಲು ಮಗುದುಯದವನಯಕ ಜೋಳವಾಳಿಯ ಮಱದ (ಎಕ.9,ಹಳೇಬೀಡು. ೩೫೧;೧೧೬೭). ವೇಳೆವಾಳಿ ಮತ್ತು ಜೋಳವಾಳಿ ಪದಗಳು ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದವರೆಗೂ ಬಳಕೆಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಕಲಚುರಿ ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಪದಗಳು ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಿಗೆ ಸರಿದು, ಆ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ 'ಲೆಂಕ' ಪದವು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಗದಗ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಎಲೆಶಿರೂರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ– ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯದೇವನು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡಲು ಲೆಂಕಕೇತನು ಉಣಕಲ್ಲ ಕೋಟೆಯೊಳಗಿಟ್ಟಣೆ ಸನ್ದಣಿಮಾಗೆ ನೂಂಕೆಮ್ಮೆಣ್ವದಾ ಕೇತ ಪೆಣೆದಿಱದು ಸತ್ತೊಡ' (ಸೌಇಇ.IX-i, ೫೧;೧೦೦೬). ಲೆಂಕರಿಗೆ ಕೆಲವು ಊರುಗಳನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟು, ಆ ಊರುಗಳ ಆದಾಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ರಾಜನೋ, ಸಾಮಂತನೋ ನಿಯಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇರವಬೆಡಂಗನ ಸಾಮಂತನಾದ ಶ್ರೀ ಸೋಭನರಸರು ಹುಲಿಗೆಱೆ ಮೂನುಱ ಬೆಳವಲು ಮೂನೂಱುಂ ಹಲಸಿಗೆ ಪನ್ನಿಚ್ರ್ಛಾಸಿರಮುಮ ನಾಳುತ್ತಮಿರೆ ತತ್ಪಾದ ಪದ್ಮೋಪಜೀವಿ ಲೆಂಕ ಬೇಣಯ್ಯಂಸಿರಿಪುರ ಸೊರಟಪುರ ಸಲ್ಬಿನಾಗರ ಎರಡಱುನೂಱಱ ಸುಂಕಮುದುನಣುಗಜೀವಿತ ವಾಳುತ್ತಿರೆ' (ಸೌಇಇ.IX-i, ೫೦;೧೦೦೫). ಲೆಂಕತನವು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿಯೂ ಬರುತ್ತಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ವೀರಬಲ್ಲಾಳ ಭೂಪತಿ ಕುಱುಗೋಡ ಕೋಟೆಯ ಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟರಹಳ್ಳಿಯ ಬಿಟ್ಟಿದೇವನ ಮೇಗಾಹೀನ ಲೆಂಕ ಬಿಟ್ಟೆಯನ ಮಗ ಲೆಂಕ ಮಾಚೆಯನ ಮಗ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಬಂಮೆಯನ

ಮಗ ಕೊಸರಾಮಯ... ಲೆಂಕ ಸೋಮೆಯ ನಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲು. (ಎಕ.9, ಬೇಲೂರು: ಬಿಟ್ಟರವಳ್ಳಿ, ೪೮೦;೧೧೯೪). ತಮ್ಮ ಅರಸರು ಸತ್ತಾಗ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಲೆಂಕರು ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ ಉಲ್ಲೇಖ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹೊಯ್ಸಳ ಅರಸರಾದ ಎಱೆಯಂಗ, ಬಿಟ್ಟಿದೇವ, ನಾರಸಿಂಹದೇವ, ಬಲ್ಲಾಳದೇವರೊಡನೆ ಲೆಂಕರೂ, ಲೆಂಕಿಯರೂ ಕೊಟ್ಟ ಭಾಷೆಯಂತೆ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. (ಎಕ.6,ಕೃಷ್ಣರಾ: ಅಗ್ರಹಾರ ಬಾಚಹಳ್ಳಿ, ೮೨;೧೨೫೬;೮೪;೧೨೯೧)

ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಹಿಂದಿದ್ದ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು, ವಿರೋಧ!

ಆತ್ಮಬಲಿದಾನದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಸಿದೆವು. ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿತ್ತೇ? ಇವುಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ವಿರೋಧಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? ಹಿಂದೆ ನಾವು ಕೇಳಲಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳತ್ತ ದೃಷ್ಟಿ ಹಾಯಿಸಬಹುದು.

ಆತ್ಮಬಲಿದಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಎಂತಹುದು? ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸಮೀಪಿಸಿದಾಗಿನ ಮಾನಸಿಕ ತುಮುಲ ಎಂತಹುದು? ತಮ್ಮ ಒಡೆಯನೊಂದಿಗೆ ತಾವೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗಳೆಂತಹವು? ಇದು ಅಷ್ಟೊಂದು ಅನವಾರ್ಯವಾಗಿ ಈ ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕರನ್ನು ಕಾಡಿತ್ತೆ? ತಮ್ಮ ಒಡೆಯನೊಂದಿಗೆ ತಾವೂ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುವ ನುಚ್ಚುನೂರಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಆ 'ಕ್ಷಣ'ದಲ್ಲಾದರೂ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದರೆ? ಅಥವಾ ತಮ್ಮನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆಯೆ? ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಆಕರ್ಷಣೆ ಅವರನ್ನು ಬದುಕಿನತ್ತ

ಸೆಳೆಯಲಿಲ್ಲವೆ? ಅಡಿಯಾಳಾಗಿ, ಅಧೀನವಾಗಿ ಬೇರೆಯವರಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜೀವವನ್ನು ತೆಯ್ಯುವುದು ಇದೇ ಬದುಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನಿರ್ಲಿಪ್ತತೆಯೇ? ಪ್ರತಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅವರು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದರಬಹುದಾದ ಯಾತನೆ, ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿನತ್ತ ಬೆಸೆಯುವ ಮನಸ್ಸು, ಇವೆಲ್ಲದರ ತಾಕಲಾಟಗಳೆಂತಹವು? ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಶಾಸನಗಳು ನಮಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲವೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೮೨ರ ಶಾಸನವು ಜೋಳವಾಳಿತನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಪ್ರಾಣಭಯದಿಂದ ಓಡಿಹೋಗುವವರನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಿಜಾಧಿಪಂ ಬೆಸಸಿದೇರ್ಬ್ಬೆಸನಂ ಕುಸಿದಿರ್ಮ್ಮೆ ಕೇಳ್ದು ಬಾಳ್ವಿಟಿಪನನವ್ಯವಸ್ಥಿತನನೊರ್ಬ್ಬೆಸಕಳ್ಕುವ ಜೋಳಗಳ್ಳರಂ ಪಟೆಯೆಡೆಯಿಲ್ಲದೊಳ್ಪಲೆಯುತಿರ್ಪ್ಪುದು ಮಾವನಗನ್ಧ ಹಸ್ತಿಯಂ'. (ಎಕ.2, ಶ್ರವಣ. ೧೬೫) ಮಾನವಗನ್ಧಹಸ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ. ಜೀವದ ಮೇಲೆ ಆಸೆಯಿಟ್ಟು ಸೇನಾಧಿಪತಿಯ ಅಪ್ಪಣೆಯಂತೆ ಹೋರಾಡಲು ಎರಡು ಬಾರಿ ಯೋಚಿಸುವಂಥವರು, ಯುದ್ಧದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ರಾಜನು ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ, ಪ್ರಾಣಭಯದಿಂದ ಓಡಿಹೋಗುವವರನ್ನು ಶಾಸನಗಳು 'ಜೋಳಗಳ್ಳ'ರೆಂದು ಕರೆದು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಜೋಳವಾಳಿತನವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವೇ ಇದೆ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಈ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಒಬ್ಬನ ವೇಳೆವಾಳಿತನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ ಇವರು ಅದಕ್ಕೆ ನಿಷ್ಠರಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೂ ಕೆಲವರು ವಚನ ಭ್ರಷ್ಟರಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. 'ಪಾಣ್ಡ್ಯ ಪಟ್ಟಿಗದೇವರಾಜ್ಯ ಉತ್ತ-ತ್ತರಾಭಿವ್ರಿದ್ಧಿಯಿಂ ಸಲ್ತಿರೆ ಪನಂಬುರು... ಕಿಗಂ ಬೀರವಡಿ ಸಬಳಿಯ ಅಬ್ಬಲಪನಾ....ರಿತಿಗಂ ಪುಟ್ಟಿದ ಸುಪುತ್ರಂ ಬೀರವಡ್ಡಿಚ್ವನ್ದಯ್ಯ ವೇಳವಾಳಿಗೆ ತಪ್ಪಿದಡೆ' (ಸೌಇಇ XI-I, ೩೮೮;೧೧ನೇ ಶತಮಾನ) ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಂತಹ ಶಾಸನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಬಹುಕಡಿಮೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಜಶಾಹಿ ಇಂತಹ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಿಲ್ಲವೆನಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಕರಣಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವೇಳೆವಾಳಿಗಳು ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿಯೋ, ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಇರಿದುಕೊಂಡೋ ಮಡಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ನೋಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಪರೂಪದ ಶಾಸನವಿದೆ. ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೭೦ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಂತರದೇವನು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದಾಗ 'ತತ್ಪಾದಾರಾಧಕಪುರದಬಿಟ್ಟಿಯಣ್ಣನುಡಿದಂತೆಗಂಡ...ಯಾದೆಂಕೊಳ್ವಂಸ್ವಾಮಿನೀಭೃತ್ಯಂಗೋತ್ರನಿಸ್ತಾರ ಪೊಱ ಪಳೆಯಗಾವುಣ್ಡ ಮುನ್ನಮೂಱುದೆವಸಮೆನೆಬೆನ್ನ ಬಾರನೆತ್ತಿ ಕೊಣ್ಡು ತೆಱೆದು ಸಾಂತರ...ತಪರೋಕ್ಷದಲೆ ಆತನ ಪಿಂಬಡಿಗೆ' ಮೂರು ದಿನಗಳು ಬೆನ್ನ ಮೇಲಿನ ಚರ್ಮವನ್ನು ಸುಲಿಸಿಕೊಂಡು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಸಾಂತರದೇವನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ ಇದೊಂದು ವೇಳೆವಾಳಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅತೀವವಾದ ನೋವನ್ನುಣ್ಣಲು ಕಾರಣವೇನಿದ್ದಿರಬಹುದು? 'ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾಮಣ್ಡಳೇಶ್ವರ... ತರದೇವರದಯಗೆಯ್ಯೆಪಡೆದ ಕಾಪಿನ ಪೊನ್ನಮಯಿತೆಯಲು ಗಣ....' (ಎಕ. VIII,ಶಿಕಾರಿ. ೬೨;೧೦೭೦) ಅಂದರೆ ತನ್ನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಆತನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಉಪಕಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ಕುಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಅಷ್ಟೊಂದು ಕಷ್ಟಕರವಾದ ವೇದನೆಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಮಡಿದಿರುವುದು ನಿಜಕ್ಕೂ ಘೋರವಾದುದು.

ಶಾಸನಗಳು ಇಂತಹ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಗಳನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ವರ್ಣಿಸಿವೆ. ರಾಜ ಸತ್ತಾಗ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಂಡೊ, ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾರಿಯೊ, ತಾ ಮುಂದೆ, ನಾ ಮುಂದೆ ಎಂದು ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿ ರಾಜನ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸಲು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಹಿಂದಿದ್ದಂತಹ ಆಶಯಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಟರೆ, ನಮಗೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಹಿಂದಿದ್ದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಮೊದಲು ನಾವು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ರಾಜರ ಆಮಿಷಗಳು

ರಾಜಶಾಹಿಯು ಹಲವಾರು ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅವರನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಅನೇಕ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠದ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಅಧ್ಯಯನವು ವೇಳೆವಾಳಿ, ಲೆಂಕವಾಳಿಗಳಂತಹ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನವನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ ನಿಜ, ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠದ ವಿವರಣೆಯೇ ಇಂತಹ ಬಲಿದಾನಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಡಗಿದ್ದ ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಡಹುತ್ತವೆ. ರಾಜರು ಕೊಡಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಅವರ ಜೀವನದ ಆಧಾರವಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಹಾಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಗಮನೀಯ. ರಾಜನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಅಥವಾ ರಾಜನ ಋಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಬಲಿದಾನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಆಶಯಗಳೇ ಬೇರೆ.

ಸತ್ತ ವೀರನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ಕಲ್ಲನ್ನು ನೆಟ್ಟು, ಆನಂತರದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವೀರನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೇ 'ಕಲ್ನಾಡು' ಎಂಬ ಪದ ಬರುವದು. "ಸತ್ತ ವೀರನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯ ಸೂಚಕವಾಗಿ ಕಲ್ನಾಡು ಪದ ಬಂದರೆ, ಗೆದ್ದು ಬಂದ ವೀರರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವ 'ನೆತ್ತರುಗೈ' ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಯುದ್ಧ ಅಥವಾ ಇನ್ನಾವುದೇ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು 'ರುಧಿರಮಾನ್ಯ', 'ನೆತ್ತರು ಕೊಡುಗೆ', 'ನೆತ್ತರ್ಪಟ್ಟು', 'ಮಾನ್ಯ' ಎಂಬುದಾಗಿ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ "(ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ೧೯೮೨:೧೦೭-೧೧೦).

ಅರಸರಿಂದ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಸಲುವಾಗಿ ನೆಮ್ಮಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಶಾಸನಗಳೇ ಆಧಾರ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಅಯ್ಯಪದೇವನ ಮಗನಾದ ಬೀರನೊಳಂಬನ ಪರವಾಗಿ ಗಂಗ ಎನ್ನುವ ವೀರನೊಬ್ಬನು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ವೀರನೊಳಂಬನು ಅವನ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಹಿರಿಯ ಬಿದಿರೂರನ್ನು ಗಂಗನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ (ಎಕ. X ಗೌರಿಬಿದನೂರು, ೪; ಸು.೯೨೦). ಈ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಗನು ಮೊದಲೇ ಒಪ್ಪಂದವೊಂದನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲಿದೆ. ಅರಸನೊಡನೆ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗಿಯೋ, ಕೀಱುಗುಣ್ಟೆಯಾಗಿಯೋ ಸತ್ತವರಿಗೂ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು, ನೀತಿಮಾರ್ಗ ಪೆರ್ಮಾಡಿಗೆ ಕೀಱುಗುಣ್ಟಾಯಾಗಿ ಸತ್ತ ಪೆರ್ಮಾಡಿಗಳ ಮನೆಮಗ ಅಗರಯ್ಯಾ ಎಂಬುವನಗೆ, ಸತ್ಯವಾಕ್ಯ ಪೆರ್ಮಾಡಿ ಕಪ್ಪಳ್ಳಿಯನ್ನು ದತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ (ಎಕ.5, ಮೈಸೂರು. ೨೫೭; ಸು. ೧೦ನೇ ಶತಮಾನ) ಚೆಲ್ವಗಣ್ಡ ಎಂಬುವನು ತಲೆಯನ್ನು ಕಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸತ್ತಾಗ, ಅವನಿಗೆ ಕಣ್ಬುಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ಎಕ.X, ಚಿಂತಾಮಣಿ. ೩೧;೧೦೫೧). ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರನಾದ ತೈಲಪದೇವನು ಸತ್ತಾಗ ಬೊಪ್ಪಣ ಎಂಬುವನು ತೈಲಪನೊಡನೆ ತಾನೂ ಸತ್ತಾಗ, ಬೊಪ್ಪಣನಗೆ ಜಮೀನನ್ನು ದತ್ತಿಯಾಗಿ

ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. (ಎಕ.VII, ಹೊನ್ನಾಳಿ. ೪೭;೧೧೩೦) ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸನಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಾವು ಸಾಯುವ (ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗಿ ಬಲಿದಾನ) ಮೊದಲೇ ಬಹುಶಃ ತನ್ನ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಒದಗಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂಬ ಒಪ್ಪಂದವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ಸತ್ತಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇಂತಹ ಮಾತನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸತ್ತಿರುವ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೧೬ರ ಒಂದು ಶಾಸನವು– "ಮಾಚಣ ಎಂಬ ಲೆಂಕನು ತನ್ನ ಸಾವಿನ ನಂತರ ತನ್ನ ಮನೆಯ ಇಬ್ಬರ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಪಡೆವಳನಂದ ಮಾತು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ" ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ (ಎಕ.VI, ಚಿಕ್ಕಮ. ೯೯). ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೭ರ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೊಂಗಾಳ್ವನ ಮೇಲೆ ಹೊಯ್ಸಳ ಅರಸು, ಬಂದು ಮುತ್ತಿದಾಗ 'ಕೊಂಗಾಳ್ವ ದೇವನ ಬೆಸದಿಂ' ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮಡಿಯ ರುದ್ರ ಎಂಬುವನು ಹೋರಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಆ ಶಾಸನವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ "…..ರುದ್ರೆಯೆನು…..ಕೊಂಗಾಳ್ವ ದೇವನ ಬೆಸದಿಂ ಪರಮಂಡಳವನಱಿದು ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ಶ್ರೀ ಕಾಮರದತ್ತಿಯ ಕೋಟೆಹಾಳಂ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕಂ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಲೆಗೊಟ್ಟು ಹಡೆದ ಭೂಮಿ" (ಎಕ. 8, ಹೊಳೆನರಸಿ. ೧೦೮) ಈ ಪಾಠವನ್ನು ಗಮನಸಿದರೆ ಈ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ರುದ್ರ ತಾನೇ ಕೊಂಗಾಳ್ವನಿಂದ ಪಡೆದಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಮೇಲಿನ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸನಗಳ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವು 'ಬಲಿದಾನ'ದ ಬಗೆಗೆ ತಳೆದಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೇ ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ವೇಳೆವಾಳಿ ಅಥವಾ ಕೀಳ್ಗುಣ್ಟೆಯಾದ ಬಹಳಷ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿವೆ ಇಲ್ಲಿ. ತಮ್ಮ ಸಾವಿನ ನಂತರ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಅಥವಾ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ ಭೂಮಿ ಅಥವಾ ಇತರ ಕೊಡುಗೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಸುಖದ ಜೀವನವನ್ನು ನಡೆಸಲಾಗದಿದ್ದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ತಮ್ಮೊಬ್ಬರ ಅಳಿವಿನಂದ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕಿಂಚಿತ್ ಸಹಾಯ ದೊರೆತು ಅವರಾದರೂ ಸ್ವಲ್ಪ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬಾಳನ್ನು ಬಾಳಲಿ ಎಂಬ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ರಾಜನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅಗಲಿರಲಾರದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜನ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಸಹ ರಾಜನಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದರ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬದವರಿಗಾಗಿ ಅವರ ಸಲುವಾಗಿಯಾದರೂ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗಿ ರಾಜನಿಂದ ಮೊದಲೇ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸತ್ತಿರುವುದು. ರಾಜರ ಕುತಂತ್ರದಿಂದಾಗಿ ತಾವು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದರೂ ತಮ್ಮ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಹಾಯ ಒದಗದೆ ಹೋದರೇ! ರಾಜರು ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪುವವರೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಇದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಅನ್ನ ಹಾಕಿದವನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅರಸನಿಗೊ, ಒಡೆಯನಿಗೊ ಆತ್ಮಾರ್ಪಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವೇಳೆವಾಳಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ:

ಜೋಳವಾಳಿಯಾನಲ್ಲ, ವೇಳೆವಾಳಿಯವ ನಾನಯ್ಯಾ;
ಹಾಳುಗೆಟ್ಟೋಡುವ ಆಳು ನಾನಲ್ಲಯ್ಯಾ;
ಕೇಳು, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ,
ಮರಣವೆ ಮಹಾನವಮಿ! (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೬೯೮)

ಕೂಡಲಸಂಗಮನಿಗೆ. ರಾಜನ ಕುಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಜೋಳವಾಳಿತನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಓಡಿಹೋಗುವ ಆಳು ತಾನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಬದಲು ಕೂಡಲಸಂಗನಿಗೆ ಭಕ್ತನಾಗಿ ಸೇವೆ ಮಾಡುವ ಆಳಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವವನ್ನೇ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜರು ಅನ್ನ ಹಾಕಿ ಸಾಕಿ, ಪೋಷಿಸಿದರೆಂಬ ಕಾರಣವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುವಂತ ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನ – ಇಳೆ ನಿಮ್ಮ ದಾನ, ಬೆಳೆ ನಿಮ್ಮ ದಾನ.... ನಿಮ್ಮ ದಾನವನ್ನುಂಡು ಅನ್ಯರ ಹೊಗಳುವ ಕುನ್ನಿಗಳನೇನೆಂಬೆ ಹೇಳಾ ರಾಮನಾಥ (ದೇ.ದಾ.ವ. ೬೭) ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ರಾಜರಿಗೆ ಅಥವಾ ಒಡೆಯರುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಪಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ– ಒಡೆಯರಿಗೆ ಉಂಡೆಯ ಮುರಿದಿಕ್ಕಿದಂತೆ "ಎನ್ನಿಂದಲೇ ಆಯಿತು, ಎನ್ನಿಂದಲೇ ಹೋಯಿತು" ಎನ್ನುವ ಅಹಂಮಿಕೆಯನ್ನು ರಾಜರ ವಿಚಾರಧಾರೆಯನ್ನೇ ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಗೌರವಾದರಗಳ ಬೇರನ್ನೇ ಅಲುಗಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ 'ರಾಜ', ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವೇ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ರಾಜ ಕೂಡ ಎಲ್ಲರ ಹಾಗೆ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ; ಅವನಿಗೆ ಬೆಲೆ ಬರುವುದು ಅವನ 'ರಾಜತ್ವ'ದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ ರಾಜಪದವಿಯಿಂದ. ಅವನೂ ಸಾವಿಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ. ಅವನಗೆ ಆ ಅಧಿಕಾರ ಅಥವಾ ರಾಜಪದವಿ ಇರುವವರೆಗೂ ಅಷ್ಟೆಯೇ ನಂತರ ಅದು ಹೋದಂತೆ ಅವನ ಪದವಿ ಅಧಿಕಾರಗಳೂ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಜನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೈವವೆಂದು ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಅವನಿಗಾಗಿ ಆತ್ಮಬಲಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಬಿಡುವಂತಹ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತದೆ:

ವ್ಯಾಧನೊಂದು ಮೊಲನ ತಂದಡೆ ಸಲುವ ಹಾಗಕ್ಕೆ ಬಿಲಿವರಯ್ಯಾ!
ನೆಲನಾಳ್ದನ ಹೆಣನೆಂದಡೆ ಒಂದಡಿಕಿಗೆ ಕೊಂಬವರಿಲ್ಲ ನೋಡಯ್ಯಾ!
ಮೊಲನಿಂದ ಕರಕಷ್ಟ ನರನ ಬಾಳುವೆ!
ಸಲೆನಂಬೊ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನ.(ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೧೫೮)

ರಾಜನಾದವನ ಹೆಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೊಲಕ್ಕಿರುವ ಬೆಲೆಯೂ ಇಲ್ಲ; ಅಂಥ ನಿಕೃಷ್ಟವಾದ ವಸ್ತು ಅದು. ರಾಜನನ್ನು ದೈವವೆಂದು ರೂಪಿಸಿದ್ದಂತಹ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ರಾಜರುಗಳಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟೇ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗಿರಬೇಕು ಇದರಿಂದ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರಲಾಲಸೆಗಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತ ರಾಜಸತ್ತೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಕವಾಗಿದ್ದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರು. ವಚನಕಾರರು ಇಂತಹ ವಾತಾವರಣವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೊಸ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾದುದರ ಕಡೆಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡ ಹೊರಟವರು. 'ಜೋಳದವಾಳಿಂಗೆ ಬಿಜ್ಜಳಂಗೆ ಆಳಾದಡೇನು? ವೇಳೆವಾಳಿಂಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡಿಪ್ಪ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ' (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೧೧೪೯) ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದವರು.

೩.೨.೨ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಭೃತ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷ

ಆಳುವವರ್ಗದ ಮುಖವಾಣಿಯಾದಂತಹ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಒಡೆಯ – ಆಳಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಿಗುವುದು ದುರ್ಲಭ. ಆದರೂ ಅಪವಾದವೆಂಬಂತೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡಲಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಈ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. ಆಳುವವರ್ಗಕ್ಕೆ ತೀವ್ರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಹ, ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸುಳುಹುಗಳು ನಮಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯವಾದದ್ದೇ ಆಗಿವೆ. ರಾಜಶಾಹಿಯನ್ನೂ, ಅವರ ದರ್ಪ, ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳ ಅಮಾನುಷ ನಿಲುವುಗಳನ್ನೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ, ಹೀಗಳೆಯುವ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಇಂತಹ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಅವು ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಇದ್ದಂತಹ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು. ಆಗ ಈ ಒಡೆಯ–ಆಳಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭೃತ್ಯನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುವಿನ ಹಿಡಿತಗಳು

ಭೃತ್ಯನನ್ನು ಪೋಷಿಸಿದೆನೆನ್ನುವ ಅಹಂಮಿಕೆಯು ಪ್ರಭುವಾದವನಲ್ಲಿ ಇದ್ದು, ಅದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳ– ಬೇಕಾದಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಕೆಲವು ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನೀಗ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನ ತನ್ನ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾ ಭೀಷ್ಮನನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ– ನಿಮ್ಮನ್ನು ನಂಬಿ ದಾಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡೆ, ಆದರೆ ನೀವು ಶತ್ರು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡದೆ, ಪಾಂಡವರಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಿರಲ್ಲಾ! ಸ್ವಾಮಿ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೆಣಿಸಲಿಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆದಿರಲ್ಲಾ, 'ಜೋಳದ ಪಾಟಿಯಮನಿಸು ಬಗೆಯಿಂನಿಮ್ಮೊಳ್' (ಪ.ಭಾ. ೧೧–೧೪) ಎಂದು ಕಟು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನ ಕೈಕೆಳಗಿರುವವರು ಒಡೆಯನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುತ್ತಾ, ತಮಗೆ ಇಷ್ಟವಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಅನ್ನದ ಋಣ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯಾದರೂ ಭಾಗಿಯಾಗಲೇ ಬೇಕಾದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

೨. ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸಾರಥಿಯಾಗಲು ಶಲ್ಯನನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನ ಕೋರುವ ಪ್ರಸಂಗ: ಕರ್ಣ ಹೀನಕುಲದವನಾದ್ದರಿಂದ ಅಂಥಹವನಿಗೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠನಾದಂತಹ ತನ್ನನ್ನು ಸಾರಥಿಯಾಗಲು ದುರ್ಯೋಧನ ಕೇಳಿದುದು ತನಗೆ ಅಪಮಾನ ಮಾಡಿದಂತೆ ಎಂದು ಶಲ್ಯ ತಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. 'ರಾಜನಾದವನು ಏನು ಮಾಡನು, ಅತಿಹೇಡಿಯನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯ ಶೂರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ; ಯೋಗ್ಯನನ್ನು ಹೊಲೆಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ರಾಜರ ಮನೋವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು 'ಓಲಗಿಸಿ ಬಾಟ್ವುದೆ ಕಷ್ಟಮಿಳಾಧಿನಾಥರಂ' ಎಂದು ತನಗೊದಗಿದ ದುಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಒಡೆಯನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ತಾನು ದುರ್ಯೋಧನನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುವಾದ ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಸೇವಕನಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾರ್ಯಗಳೇನು ಎನ್ನುವುದುಗೊತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಇರುವುದು ಇದೊಂದೇ ಮಾರ್ಗ. ಅದು ಬಿಟ್ಟು ಗೆಲ್ಲಲೂ ಆಗದೆ, ಸಾಯಲೂ ಒಲ್ಲದೆ, ಯುದ್ಧರಂಗದಿಂದ ಜಾರಿಕೊಂಡರೆ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಕಳಂಕ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಭೃತ್ಯನಾದವನು ಹೇಗೆ ಹೋರಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲಿದೆ–

ಸೆರಗಂ ಬೆಜಗಂ ಬಗೆಯದೆ।
ಪೊರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕಲಿಯ ದಂಡೆಯಂ ನೂಂಕಿದವೋಲ್॥
ಪೊರೆದಾಳ್ದನ ಕಾರಣದಿಂ।
ಪರಿಹರಿಪುದುಭೃತ್ಯನರ್ಥಮಂಪ್ರಾಣಮುಮಂ॥(ಸಾ.ಭಿ.ವಿ.೨–೨೨)

ಆದರೆ ಉಕ್ಕಿನ ಖಡ್ಗವನ್ನು ಮಸೆದಂತೆ ಮರದ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಮಸೆದರೆ ಅದೆಂದಾದರೂ ಹರಿತವಾದೀತೆ? ಶೂರರನ್ನು ಸಾಕಿದರೆ ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಆತನು ಶೌರ್ಯವನ್ನು ತೋರಬಲ್ಲನು; ಹೇಡಿಯಾದವನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸಬಲ್ಲನು? ಶತ್ರು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ತರಿಯಲು ಇವನೊಬ್ಬನೆ ಸಾಕಂತೆ! ಇವನನ್ನು ನೆಚ್ಚಿ ತಾನು ಪೋಷಿಸಿದೆನು. (ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಹೋರಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪ್ರಭು ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಾಕುತ್ತಿರುವ ವಿಷಯವಿಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ). ಆದರೆ ಇವನಾಗಲಿ, ಇವನ ತಂದೆಯಾಗಲಿ ಹೊಡೆಯಲೊಂದು ಬಾಣವನ್ನು ಕೂಡ ಹೂಡಲಿಲ್ಲ. ಇಬ್ಬರೂ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಬಿಸಾಕಿ ಬಿಟ್ಟರು. 'ಜೋಳದ ಪಾಟೆಯಂ ಬಗೆದರಿಲ್ಲಾ ದ್ರೌಣಿಯುಂ ದ್ರೋಣನುಂ' (ಸಾ.ಭಿ.ವಿ. ೨–೧೧)

ಕರ್ಣನನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾ, ದ್ರೋಣ–ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರನ್ನು ದೂಷಿಸುತ್ತಾ ಪ್ರಭುವಾದ ದುರ್ಯೋಧನ ತನ್ನ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆಯ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಏನೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಅಪೇಕ್ಷಿತವೆನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕರ್ಣ, ದ್ರೋಣರು ಇಲ್ಲವಾಗಿದ್ದರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೇತಾರನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಈ ಆಯ್ಕೆ ಗಮನಾರ್ಹ. ಪಂಪ ರನ್ನರಂತಹವರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು. ಅವರ ಯುದ್ಧ ಪ್ರಧಾನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಜೀವನಕ್ರಮದ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಿರುವ ನೆಲೆಗಳು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ.

ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಭೃತ್ಯರು

ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯಾಗ ಬಯಸುವ ಭರತ ತನ್ನ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳ ನಂತರ ತನ್ನ ತಮ್ಮಂದಿರನ್ನೂ ತನಗೆ ಎರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಉದ್ಯುಕ್ತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಬಂದು ತನಗೆ ಶರಣಾಗಲು ಸೋದರರಿಗೆ ಆದೇಶ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಆದೇಶವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕಾದ್ದು ವಿದಿತವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅವನ ತಮ್ಮಂದಿರು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಟ್ಟು ಅಣ್ಣನ ಬಳಿ ಭೃತ್ಯರಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿರಿಯಣ್ಣನು ತಂದೆಗೆ ಸಮಾನನು ಎಂದು ಈ ಹಿಂದೆಲ್ಲ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಈಗ ಆಳು–ಒಡೆಯ ಎನ್ನುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಉಂಟಾದರೆ, ಸೋದರ ಪ್ರೇಮ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಯಿತಲ್ಲವೆ? ಹಿಂದೆ ತಂದೆಯು ದಯೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಲಾಗಿ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿದ್ದ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಈಗ ಈ ಭರತನು ಒಡೆಯನಾಗುವ ಆಸೆಯಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಬನ್ನಿ ಎರಗಿ ಎಂದರೆ 'ಅಕ್ಕಿಗೊಟ್ಟು ಮಡಗೊಟುಣ್ಬಂದಮಂ ಪೋಲದೇ' (ಆ.ಪು. ೧೪–೩೨) ಅಕ್ಕಿ ಇರುವಾಗ ಅದನ್ನು ಒತ್ತೆಯಿಟ್ಟು ತಿಂದು ಬಿಟ್ಟ ಅನ್ನವನ್ನು ಊಟ

ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಭರತನ ಅನುಜರು ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆಯಾದ ಆದಿನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗಿ, ನಿನಗೆ ಎರಗಿದ ಈ ಕಿರೀಟವು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ 'ಭರತನನೆಮಗವಯವದೆಱಗಿಸುವ ತಪಮನೀಗಡೆ ದಯಗೆಯ್' (ಆ.ಪು. ೧೪-೩೭) ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಪಂಚತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಸೇವಾವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ರಾಜನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೋಕ್ತಿಗಳು ಪ್ರಾಣಿ ಪ್ರಪಂಚದ ವಿವರದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ತೊಂದರೆಗೆ ಸಿಲುಕಿದ ಮೃಗರಾಜನಿಗೆ ಆಳಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಜೀವಕ-ದಮನಕ (ನರಿಗಳಲ್ಲಿ)ರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗಿನ ಸಂವಾದವೊಂದು ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಸಂಜೀವಕನು ದಮನಕನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ನಿಮ್ಮ ಅರಸನಿಗೆ ನಾನು ಆಳಾಗಬೇಕೆಂದು ನೀನು ನನ್ನನ್ನು ಆಗ್ರಹಪಡಿಸುತ್ತಿರುವೆ. ಆದರೆ ಅವಿವೇಕಿಗಳೂ, ವಿಷಮ ಸ್ವಭಾವದವರು, ಅಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಆದ ಅರಸರ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ರಾಜತ್ವಕ್ಕೆ ಅಧೀನರಾಗಿಯೋ, ವಿಧೇಯರಾಗಿಯೋ ಇರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಹೊರಟ ವಾತಾವಾರಣದಲ್ಲಿ, ಸಂಜೀವಕ ಹೇಳುವ ರಾಜವಿರೋಧಿ ಮಾತುಗಳು, ಬಲತ್ತರವಾಗಿ ಹೇರಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಶಾಹಿಯು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದ ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆಯಂತಹ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸೂಚನೆಗಳಿಲ್ಲಿವೆ. 'ಇಂತಪ್ಪವಿವೇಕಿಗಳು- ಮಜ್ಞಾನಿಗಳುಮಪ್ಪರಸುಗಳನೋಲೈಪುದರಿದು ಎಂತು ಸೇವಾ ವೃತ್ತಿಯೇ ಕಷ್ಟಮದೆಂತೆನೆ'.

ಆಳಾದವನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ – ಸೇವಕನಾದವನು ಮೊದಲು ತನ್ನ ಒಡೆಯನಿಗೆ ಬಗ್ಗಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು, ಜೀವಿಸಿಕೊಂಡಿರುವೆನೆಂಬುವನು ಸಮಯ ಬಂದರೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು, ಸುಖಪಡೆಯಬೇಕೆಂಬುವನು ದುಃಖವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಸೇವಕನಿಗಿಂತ ಮೂಢನಾದವನು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ (ಪಂಚತ. ೨೨).ಸೇವಕನಾದವನು ಮೊದಲು ಅರಸನಿಗೂ, ಅನಂತರ ಪ್ರಧಾನರಿಗೂ, ಅರಸನ ಮಿತ್ರರಿಗೂ, ದೂತರಿಗೂ ಭೀತನಾಗಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೇ ತನ್ನ ದೈನ್ಯದಿಂದ ಸುಖ ಪಡೆವೆನೆಂಬುವವನು ಲಂಪಟತನದ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಸಹಿಸಬೇಕು. "ಸೇವಾವೃತ್ತಿ ಕಷ್ಟಂ ರಾಜಸೇವೆಯೆಂಬುದು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣಂ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ 'ಇಂತು ಲಘುತರಮಪ್ಪ ಸೇವೆಯಿಂ ತನ್ನಿಚ್ಛೆಯೊಳ್ ಬರ್ದುಂಕುವ ಶುನಕಂ ಲೇಸೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರ್ ಪೇಟ್ವರ್' ಎಂದು ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.ರಾಜಸೇವೆ ಜೀವಿತಕ್ಕಾಗಿ, 'ಎನಗೆ ಜೀವಿತಂ ಪುಲ್ಲುಂ ನೀರುಂ, ಇವುಳ್ಳೊಡೆ ಸಾಲ್ಗುಂ; ಅವೀಗಳೆಲ್ಲಯುಂ ಸುಲಭಂ' ಅದಕ್ಕೇಕೆ ಓಲಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು?

ಸಾಲದೆ ಸೋಲದೆ ಪೊಡೆಮ
ಟ್ಟೋಲೈಸದೆ ನಿಚ್ಚವಯಣ ಮಿಲದೆ ತನ್ನಿ
ರ್ದಾಲಯದೊಳಿರ್ದು ಬಾಟ್ವುದೆ
ಭೂಲೋಕಮನಾಳ್ವ ಸೊಗದಿನಗ್ಗಳಮಲ್ತೇ

ಸಂಜೀವಕನು ನುಡಿದ ಸಾಭಿಪ್ರಾಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ದಮನಕನು ಆಶ್ಚರ್ಯಪಟ್ಟ. ರಾಜಸೇವೆಗಿಂತ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬದುಕುವ 'ಶುನಕ'ನೇ ಉತ್ತಮವೆಂಬ ಈ ಮಾತು ಪಾತ್ರವೊಂದರ ಮುಖೇನ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಆ ಕಾಲದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಂತರಂಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಂತಿದೆ. "ಜನತೆಯ ಅನುಭವ ನಯಂತ್ರಕಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಅಂತರಂಗದ ಅಧಿಕೃತತೆಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಪರಮ ವಿಧೇಯತೆಯ

ವಾತಾವರಣದಲ್ಲೂ ಅನುಭವದ ಒತ್ತಡ ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವ ಅರಿವಿನ ಸೆಳೆತದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯ ಸ್ಫೋಟಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಜೀವಕ ಹೇಳುವ ರಾಜ ವಿರೋಧಿ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರೀ ಅರಸರ ಕಣ್ಣು, ಕಿವಿ, ನಾಲಗೆಗಳು ತಂತಮ್ಮ ಅನುಭವ ಪ್ರಾಮಣ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿರುವ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯೂ ಈ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ" (ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ೧೯೯೩:೭೦).

ವಚನಕಾರರ ಬಂಡುಗೋರ ಮನೋಭಾವ (Rebel)

ವಚನಕಾರರು ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದಾಗಲೀ, ರಾಜನನ್ನು 'ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೈವ'ವೆಂದಾಗಲೀ ಎಣಿಸದೆ ಅವನನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಂತೆ ಕಾಣುವ ಮನೋಭಾವವೆ ಅವರು ತಳೆದ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜನನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬಸವಣ್ಣ ತಮ್ಮ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾ ಬಿಜ್ಜಳನ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ತಾವು ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕೆಲಸವು ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ, ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ಓಲೈಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೇ ತಮಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

ಅರಸರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅರಸಿಯಾಗಿಪ್ಪುದರಿಂದ
ಭಕ್ತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತೊತ್ತಾಗಿಪ್ಪುದು ಕರಲೇಸಯ್ಯ;
"ತಾರೌ ಅಗ್ಘವಣಿಯ, ನೀಡೌ ಪತ್ರೆಯ,
ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬೋನವ ಹಿಡಿಯೌ" ಎಂಬರು;
"ಕೂಡಲಸಂಗನ ಮಹಾಮನೆಯಲ್ಲಿ
ಒಕ್ಕುದನುಣೌ ತೊತ್ತೇ" ಎಂಬರು. (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೩೫೫)

ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸುವ ಅರಸನ ಮನೆಯ ವಾತಾವರಣ (ಅಧೀನ 'ತೆಯ)ಕ್ಕಿಂತ ಭಕ್ತನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂತಹ ಸಡಗರದ ವಾತಾವರಣ(ಭಕ್ತನ ಮನೆ)ವು ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತೊತ್ತನ್ನು ಭಕ್ತನನ್ನಾಗಿ, ಸದ್ಗುಣಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸುವ ಇಲ್ಲಿಯ ಪರಿಸರ ಅಧೀನತೆಯ ಕೊರಗಿಲ್ಲದೆ ಜಡದೇಹಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸದಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. 'ತಾರೌ ಅಗ್ಘವಣಿಯ ನೀಡೌ ಪತ್ರೆಯ, ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಬೋನವ ಹಿಡಿಯೌ' ಎಂದು ತೊತ್ತನ್ನು ಭಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾ ದೈವವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಪರಿಯನ್ನು, ಆ ಮೂಲಕ ಭಕ್ತನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ! ತಮಗಾಗಿ ಬದುಕುದ ಅನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಜೀವ ತೇಯುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವಚನಕಾರರು ಅಲ್ಲಗಳೆದರು. ತೊತ್ತಾಗಿದ್ದರೂ ದೈವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಈ ಸೇವೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ಅರಸರನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದರಿಂದ ಏನು ದೊರಕಿತು 'ಊರೆನ್ನದೆ ಅಡವಿಯೆನ್ನದೆ, ಆಳನಜಿಸಿ ಬಹ ಆಳಿದರುಂಟೆ?' ವಚನಕಾರರಿಗೆ ರಾಜರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಬರಲಿಲ್ಲ.ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನ–

ಆನೆ ಅಂಕುಶಕ್ಕಂಜುವುದೆ, ಅಯ್ಯಾ,
ಮಾಣದೆ ಸಿಂಹದ ನಖವೆಂದು ಅಂಜುವುದಲ್ಲದೆ
ಆನೀ ಬಿಜ್ಜಳಂಗಂಜುವೆನೆ, ಅಯ್ಯಾ,
ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ,

ನೀನು ಸರ್ವಜೀವಿ ದಯಾಪಾರಿಯಾದ ಕಾರಣ
ನಿನಗಂಜುವೆನಲ್ಲದೆ ?(ಬ.ಷ.ವ. ೭೩೬)

ಅಂದರೆ ಇವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು 'ಸರ್ವಜೀವಿ ದಯಾಪಾರಿಯಾದಂತಹ' ದೈವದ ನಿಯಮದ ಹೊಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ. ಬಸವಣ್ಣ ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಒಡೆಯ-ಆಳು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ರಾಜ ಬಿಜ್ಜಳನ ಪ್ರತಿಯಾಗಿಯೂ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ಓಲೈಸುವ ತನ್ನ ವಾಸ್ತವ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವನು ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಬಿಜ್ಜಳನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರಿಯಾಗಿದ್ದವನು; ರಾಜತ್ವದ ಒಳ-ಹೊರಗನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದವನು, ಅಲ್ಲದೆ ಅಮಾನವೀಯವಾದ ರಾಜ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇವನ ಹೊಸ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವು ಹೀಗಿದೆ-

ಊರ ಮುಂದೆ ಹಾಲ ಹಳ್ಳ ಹರಿವುತ್ತಿರಲು,

ಒಱೆಯಾವಿನ ಬೆನ್ನಲಿ ಹರಿಯಲದೇಕಯ್ಯಾ?

ಲಜ್ಜಗೆಡಲೇಕೆ? ನಾಣುಗೆಡಲೇಕೆ?

ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವರುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ

ಬಿಜ್ಜಳನ ಭಂಡಾರವೆನಗೇಕಯ್ಯಾ.(ಭ.ಭ.ಬ.ವ. 754)

ರಾಜನಗಾಗಿ ಅಂಜಿ ನಡೆಯ ಬೇಕಾದಂತಹ, ಅಧೀನವಾಗಿ ಇರಬೇಕಾದಂತ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಬಸವಣ್ಣ ಕಡೆಗಣಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಠುರಿ, ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯಪರನು ನಾನಲ್ಲ ; ಲೋಕವಿರೋಧಿ, ಶರಣನಾರಿಗಂಜುವನಲ್ಲ........' (ಬ.ಷ.ವ. 753); 'ನಿಮ್ಮ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ, ಎನ್ನ ತೊತ್ತುತನಕ್ಕೆ ಕೇಡಿಲ್ಲ' (ಬ.ಷ.ವ. 356) ಎನ್ನುವ ವಚನಗಳು ಒಡೆಯ-ಆಳು ಸಂಬಂಧದ ಅವಿನಾಶಿಯಾದ ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ರಾಜ-ಆಳಿನ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕ್ರೂರ, ಅಮಾನವೀಯ ನೆಲೆಗಳಿರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಆಯ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನನ್ನು ಒಡೆಯನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭು-ಭೃತ್ಯರ ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗಲಾರವು. ಇಂತಹ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟು, ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕವಿಗಳು ತೋರಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೩.೨.೩ ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ನೆಲೆ–ಬೆಲೆಗಳು 'ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ

ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವೇದಕಾಲದಿಂದಲೂ 'ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂತಸ್ಥವಾಗಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ, ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕಗಳು ಅವನು ಇಹದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡ ರೀತಿ, ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಮಾನವನಿಗೆ ಇಹ–ಪರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ನೆಮ್ಮದಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ; ಈ ನೆಮ್ಮದಿ ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯದಿದ್ದರೂ, ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕದ ಒಟ್ಟಂದವಿದೆ. ಸ್ಮ ೃತಿ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಸ್ವರೂಪದ ಖಚಿತ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ

ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅಥರ್ವವೇದದಲ್ಲಿ– ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಂದಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಇದ್ದಾರೆ, ಫಲಭರಿತವಾದ ಗಿಡಗಳೂ, ಹೂವುಗಳೂ ಇವೆ. ತುಪ್ಪ, ಜೇನುತುಪ್ಪ, ಹಾಲು, ಮೊಸರು ಹಾಗೂ ಸುರೆಯ ಸರೋವರಗಳಿವೆ, ಅಲ್ಲದೆ ತಾವರೆಯ ಕೊಳಗಳಿವೆ. ಶತಪತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣದಲ್ಲಿ, ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ನೂರುಪಟ್ಟು ಹೆಚ್ಚು ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿರಬಹುದು. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಯಾರು ಹೋರಾಡಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವರೋ ಅವರ ಆತ್ಮಗಳು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಕೌನ್ತುರ್ಕಿ ಉಪನಿಷತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ; ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಐದು ನೂರು ಜನ ಅಪ್ಸರೆಯರು ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ನೂರು ನೂರು ಜನ ಹಾರ, ಸುಗಂಧದ್ರವ್ಯ, ಫಲ, ಪುಷ್ಪ, ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದ ಭೋಗ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಅವನನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ(ಎಚ್.ಪಿ. ವೆಂಕಟರಾವ್ ೧೯೩೦:೬೬೨–೬೬೪). .ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಪುನಃ ಬರುವವರು ಅಪ್ಸಳೆಯರು ಅಪ್ಸರೆಯರು ಗಂಧರ್ವ ಸಹಚಾರಿಣಿಯರು, ಅಪೂರ್ವ ಸುಂದರಿಯರಾದ ಅಪ್ಸರ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪ್ರೇಮವು ಗಂಧರ್ವರಿಗೇ ಮೀಸಲಾಗಿಲ್ಲ; ಆಗಾಗ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಅದರಿಂದ ಸುಖವುಂಟು. ಇಂತಹ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಅಪ್ಸರಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರೇಮದ ಕಥೆಯು ವೇದದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ(P.V. Kane 1977:1213).

ನರಕದ ಕಲ್ಪನೆ

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ವಿಮುಖರಾಗುವವರಿಗೆ ನರಕ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯ ಹೋರಾಟವೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಯೋಧನಾದವನು ಯುದ್ಧದಿಂದ ಓಡಿ ಬರದೆ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುವುದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ. ರಣರಂಗದಿಂದ ಓಡಿ ಬಂದದ್ದೇ ಆದರೆ ಅವರು ನೇರವಾಗಿ ನರಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನುವು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾ, ಈ ನಿಯಮಗಳು ಕೇವಲ ಕ್ಷತ್ರಿಯನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಯೋಧರಿಗೂ ಈ ನಿಯಮಗಳು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತವೆ (P.V. Kane ೧೯೭೭:೨೧೧). 'ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಉಗಮದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಅಂಶಗಳು ಯೋಧರಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದು ನೆಲೆಯೂರಲು, ಯುದ್ಧ ಪ್ರವೃತ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಯುದ್ಧ ವಿಮುಖರಾಗುವರಲ್ಲಿ ಸ್ವರ್ಗದ ಆಮಿಷವು ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವಂತೆ, 'ಸ್ವರ್ಗ–ನರಕ'ದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಶಾಹಿ ಒಗ್ಗೂಡಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಳಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೀರಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ಪ್ರೇರಣೆ ತುಂಬಲಿಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಈ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ವೀರಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ, ಶಾಸನ ಪಾಠಗಳು ಹಾಗೂ ವೀರರ ಸ್ಮಾರಕಗಳಲ್ಲಿ ಗರಿಗೆದರಿಕೊಂಡು ಮೂಡಿಬರತೊಡಗಿದವು. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ, ಸ್ಮಾರಕ ಶಿಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪೈಪೋಟಿಯಾಗಿ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡತೊಡಗಿದವು.

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಗಮನಿಸಿ: ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಗಳು ಬೆಳಗುತ್ತಿ ಶಾಸನ 'ಸುರಕನ್ನೆಯರ್ಕಳಂಕಾರಲಾಳಿಂ...ನಿಕ್ಕಲುಂ ತತ್ಫಲಮಂ ಧುರದೊಳು ಪಡಿಲ್ಕಿಕ್ಕಲೊಕ್ಕಲು' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೪೨, ೬೬;೧೧೬೬) ನಾಡಕಳಸಿಶಾಸನ 'ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೦, ೬೧;೧೨೦೧) ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಗಳು ಹೂವಿನಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನ 'ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದನು' (ಎಕ. 8, ಹಾಸನ ೬೨, ೧೧೭೨) ಇದೇ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡುವ ಕುದುರೆಗುಂಡಿ (೮೧;೧೯೧) ಕಬ್ಬಿನಹಳ್ಳಿ (೧೨೦;೧೧೭೮) ಶಾಸನಗಳು. ಕಿತ್ತನಕೆರೆ ಶಾಸನ 'ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾಗಿ ದೇವಕನ್ನೆಯರುಯ್ದರು' (೧೦೫;೧೧೯೬) ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನಗಳು– ಜಕ್ಕಸಂದ್ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಗ್ಗಂ' (ಎಕ. XII, ದೊಡ್ಡಬ, ೯;೯೧೮) ಕಸಬೆ ಶಾಸನ 'ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದ' (೪೬;೧೧೫೫) ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶಾಸನ ಬಾಗಳಿ, 'ಸ್ವರ್ಗ್ಗಸ್ತನಾದಂ' (ಎಕ. 4, ಚಾಮರಾ. ೩೫೦;೧೧೪೨) ಮಂಡ್ಯಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಗ್ರಹಾರ ಬಾಚನಹಳ್ಳಿ, 'ವೀರಸ್ವರ್ಗ್ಗಮಂ ಸಾದಿಸಿ ಸುರಗಣಿಕೆಯರಿಂಗೆ ವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಪುಷ್ಪವೃಷ್ಟಿ ಕಱೆಯೆದುಂ...ಜೆಸೆಯಲು ದೇವರೊಳಾಸನದಲ್ಲಿರ್ದ್ದನು' ರಾಜಹೊಯ್ಸಳ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನು (ಎಕ. 6, ಕೃಷ್ಣರಾ. ೭೭;೧೧೭೯) ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆ ತೇಕಲ್ಲು ಶಾಸನ 'ಸತ್ತುಸಗ್ಗಿಯಾದನ್' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೦, ೮;೯೪೩?) ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ ಲೋಕದೊಳಲು, 'ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ' (ಎಕ., ಹೊಳಲಕೆರೆ. ೩೮;೧೨೪೫) ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಂತೇನಹಳ್ಳಿ 'ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ' (ಕಇ. , ೪;೧೨೦೧).

ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದರ ಉದ್ದೇಶವಿಷ್ಟೇ, ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಲಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ್ದಂತಹ ರಾಜವಂಶೀಯರು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಆ ರಾಜರುಗಳಿಗೆ ಈ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತರುವುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಗಂಗ, ನೊಳಂಬ, ಬಾಣರ ಕಾಲದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಪಾಠವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಶಾಸನಕಾರರು, ವೀರನು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ' ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲು 'ಸ್ವರ್ಗಿ'ಯಾದ, 'ಸುರಲೋಕಪೊಕ್ಕಂ' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಪದೇ ಪದೇ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವಂತೆ ವೀರನು ಸ್ವರ್ಗವಾಸಿಯಾದ ಬಗ್ಗೆ ಸುದೀರ್ಘವಾದ ವಿವರಣೆ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ' (ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ೧೯೮೨:೨೨೯).ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಈ ಶಾಸನ ಪಾಠಗಳಲ್ಲಿ (ವೀರಗಲ್ಲಿನ) ಧಾರ್ಮಿಕ ಬಣ್ಣ ಬಂದಿರುವುದು ಒಡೆದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೩೩ರ ಬೆಳಗುತ್ತಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಶಿವಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ' ಎನ್ನುವ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. (ಮೈಆರಿ. ೧೯೪೨, ೬೭;೧೧೩೩) ಅಂದರೆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಮತೀಯ ಅಂಶಗಳು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಯುದ್ಧೋತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ ಹೊಸ ಜೀವವಿರೋಧಿ ತಂತ್ರ

ಭಾರತದ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಾಗೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಉಂಟುಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವೇ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷಪಡಿಸುತ್ತದೆ.ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೂ

ಸಾಮಾಜಿಕ ರಕ್ಷಣಾವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಈ 'ವೀರ' ಅನಿವಾರ್ಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ರಾಜಶಾಹಿಯ 'ಭೂದಾಹ'ಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ವೈದಿಕರ 'ದಾನದಾಹ'ಕ್ಕೆ ಇಬ್ಬರೂ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬಿಗಳಾಗಿದ್ದುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜತ್ವವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಅಧಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುವುದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ವೈದಿಕರು ವೀರರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಇವೆರಡು ಪೂರಕವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳೇ ಆಗಿದ್ದವು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವೀರರಿಗಾಗಿಯೇ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ತನ್ನ ಹಾಗೂ ರಾಜವರ್ಗಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿತು. 'ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮೀಮ್ರಿತೇನಾಪಿಸುರಾಂಗನಾಕ್ಷಣ ವಿಧ್ವಂಸನೀ ಕಾಯೇನಕಾಚಿಂತಾಮರಣೇರಣೇ' ಎನ್ನುವ ಶ್ಲೋಕವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾದ ರಾಜನ ಮುಖ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ರಾಜನಾದವನು ಸಾಯುವುದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲ್ಪಟ್ಟರೆ ಇದನ್ನು ತಮ್ಮ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದು ರಾಜಶಾಹಿಯ ಕುಟಿಲೋಪಾಯವನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಜರುಗಳಿಗೆ ಇಂತಹ ಹೊಸ ಹೊಸ ರಾಜನೀತಿ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ರಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನಗಳನ್ನು, ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ 'ಜೀವವಿರೋಧಿ' ನೀತಿಯ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡಬಹುದು.

ಅನುಬಂಧ : ೨

ಎಕ/VIII ಜಿಲ್ಲೆ: ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಸ್ಥಳ: ಶಿವಮೊಗ್ಗ

ಶಾಸನ ಸ. : ೨೪ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೭೦ ರಾಜ : ಪೆರ್ಮಾಡಿ

ವಿಷಯ: .....ಶ್ರೀಮತ್ಪೆರ್ಮ್ಮಾನಡಿಗಳ್ಪೃಥಿವೀರಾಜ್ಯಂಗೆಯೆ ಕೋಟಿ ಮಣ್ಡಲಿನಾಡು ಸಾಸಿರಮುಮನಾಳೆ ಗಜ್ಜವುರದ ತುಱುಗೊಳೊಳಂ ಕಟದ... ಅಳ್ಳಮ್ಮಗವುಣ್ಡರ ಮಗ ಜೋಳನಲ್ಲಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀರ್ಮೃತೇನಾಪಿಸುರಜ್ಞಾನಾ ಕ್ಷಣವಿಧ್ವಂಸನಿಕಾಯೇ ಚಿನ್ತಾಮರಣೇರಣೇ.....

ಎಕ/VIII ಜಿಲ್ಲೆ: ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಸೊರಬ ಸ್ಥಳ: ಹಳೇಸೊರಬ

ಶಾ.ಸ. : ೪೬ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೧೮ ರಾಜ: ಜಗದೇಕಮಲ್ಲ

ವಿಷಯ: ಮಂಡಳೇಸ್ವರ ಗೊರವ ದೇವ- 'ಗೊರವರಸನ ಕಾಳೆಗದ ಸೊರಬದ ಹುಲಿಯಜಂಗುಳಿ ಬೀರಣನ ಮಗ ಮೂವಡಿ ಕೊಂಡರಟೆಗೆ ಧಾಳಿಯಂ ಹರಿದಲ್ಲಿ ಹಲರಂಕೊನ್ದು ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ ಆತನ ಅಕ್ಕ ಸಿರಿಯಬ್ಬೆ ಪರಲೋಕ ವಿನೆಯಂ ಮಾಡಿ ಕಲ್ಲ ನಿಱಿಸಿ ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತರಾದರು॥ ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮೀಮ್ರಿತೇನಾಭಿಸುರಾಂಗನೇ ಕ್ಷಣವಿಧ್ವಂಶಿನಿಕಾಯೇಕಾಚಿನ್ತಾಮರಣೇರಣೇ.'

ಎಕ/VI ಜಿಲ್ಲೆ: ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಸೊರಬ ಸ್ಥಳ: ಹಿರೇಕಬ್ಬೂರು

ಶಾ.ಸ. : ೩೯ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೭೪ ರಾಜ್ಯ: ಭುವನೈಕಮಲ್ಲ

ವಿಷಯ: ಶ್ರೀಮನುಮಯೂರವರ್ಮ್ಮದೇವರ್ವರ ಆಳ್ವಿಕೆ- 'ಕಬೂರ ವೀರಗಾವುಂಡ ನಾಳಪಭೂತನದಲು ಆತನ ಭಾವ ಮಾಜಿಸೆಟ್ಟಿಯ ಮಗ ಗೌರಿನಳಿಯಂವೊರಣಪುಟ್ಟಿರಲು ತುಱುವಂಮಗುರ್ಚ್ಚಿ ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ॥ ಪದಾದಿರೊಳೆಯ್ದಿ ಮತ್ತುತನೆಱಿಯೆದಿಕೊದು ತಲೆಸೆಳಕೊವರದಜಾಮತುಗಳವವತಿದುಗುರ್ಚ್ಚಿ ದೇವಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ ಜಿತೇನ.......'

ಎಕ/ VII ಜಿಲ್ಲೆ : ಕಡೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು: ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಸ್ಥಳ: ಹಲಸುಬಾಳು

ಶಾ.ಸ. : ೧೨೨ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೦ ರಾಜ: ಹೊಯ್ಸಳ ದೇವರು

ವಿಷಯ: ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮೀ........ ಶ್ರೀಮನುಮಹಾಮಂಡಳೇಸ್ವರ ತ್ರಿಭುವನ ಮಲ ತಳಕಾಡು ಕೊಂಗುನಂಗಲಿಗೆ ನೊಳಂಬವಾಡಿ ಬನವಸೆಹನುಂಗಲುಗೊಣ್ಡ ಭುಜಬಳ ವೀರಗಂಗ ಹೊಯ್ಸಳದೇವರು... ತತ್ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿತ ದುದ್ದೆಯ ಸಾಹಣಿ ಹಾನಗಲುನಾಡ ತುಱುವ ಜಯಕೇಸಿಯ ಕುದುರೆ ಕಾದಿ ತುಱುವಂನುಯ್ಸಲ್ಲಿ ಕಾದಿ ಕುದುರೆಯ ಹಿಡಿದು ತುಱುವಂ ಮಗುಚ್ಚಿ.

ಎಕ/VIII ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಸೊರಬ ಸ್ಥಳ: ಕೊರಕೋಡು

ಶಾ.ಸ. : ೧೭೬ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೬ ರಾಜ: ಚಾಳುಕ್ಯ ತ್ರೈಳೋಕ್ಯಮಲ್ಲ

ವಿಷಯ: ಶ್ರೀಮನುಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರಂ ಜಗದೇವರಸರ್ಚಸ.... ಸಾಲೆಯಕಾಳರಸಂ ಸಮಸ್ತಸಾಮಾತ್ತಿಯಿಂಬಂದು ಶ್ರೀಮದನಾದಿಯಗ್ರಹಾರಂಕುಪ್ಪಗಡ್ಡೆ.... ಕೊರಕೋಡನಱುದು... ತುಱುವಂಕೊಂಡು ಹೋಹಾಗಳಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದಹ.... ಮಗಂದಿರು ವೀರಗಾವುಂಡನುಂ ಮಲ್ಲಿಗಾವುಂಡನುಂ ತುಱುವಂತಾಗರ್ತಿಯಿಂದಡ್ಡಂ ಹೋಹಾಗ.... ನರಲುಱೆಪಿರಿಯಂ ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತರಾದವರಿಪ್ವರಿಂ... ಕಳೇವರಮಂಕರ್ದ್ದುಯ್ಕಿ ಕೊಂಡವರಂ ಕೊಂದು ತುಱುವಂ ಮಗಳ್ಚಿ ತಂದಡಟ್ಟಿದ ಬಾರನೆಂದಾಳು ಮೂರ್ವ್ವಲವಂ ಕೊಂದು ತುಱುವಂ ಮಗುಳ್ಚಿ ತಂದ ತಂಮಂಣ್ಣಂದಿರ ಕಳೇಬರಮಂ ಕಂಡು ಶೋಕಾಕ್ರಾಂತನಾಗಿ ಯವರಿರ್ವ್ವರುಮಂ ಸಂಸ್ಕರಿಸಿ ಜಳದಾನಕ್ರಿಯೆಯ್ಮ ಪರೋಕ್ಷ ವಿನೆಯಮುಮಂಮಾಡಿ ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀಮಿತ್ರೇನಾಪಿ ಸುರಾಂಗನಾ ಕ್ಷಣಧ್ವಂಸನೀಕಾಯೇಕಾಚಿಂತಾಮರಣೇರಣೇ।

ಎಕ/ VIII ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಸೊರಬ ಸ್ಥಳ: ಹಿರೇಶಕುನ

ಶಾ.ಸ. : ೩೨ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೭೬ ರಾಜ: ಕಳಚೂರಿ ಬಿಜ್ಜಳ

ವಿಷಯ: '....ಮನ್ಮಹಾಮಂಡಳೇಸ್ವರಂ...ಹಗೆವರ ಬೇಸದಿಂ ಹಿರಿಯಸಕನದ ಮಾಳ ಗೌಡನ ಸುಪುತ್ರ ಕಾಳಗೌಡನ ತಮ್ಮ ಬೆಳಗೌಡ ತವನಧಿಯ ಕಾಳಗದಲು ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯರಸರು ಕೆಟ್ಟು ಬಹಲಿತಾಗಿ ತಳ್ತಿಱಿದು ಪಲರಂಕೊನ್ದು ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ॥ ಯಣ್ಮಂ ಉದ್ಧರಯಲು ಶ್ರೀಮತು...ರಸರು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಟ್ಟ ಗದ್ದೆ ಕಮ್ಮ ೫೦ ಒನ್ದುಮನೆ ಇಪ್ಪತಾಳ ನಾಯಕಧರ್ಮವಂ.... ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮೀಮಿತ್ರೇನಾಪಿಸುರಾಂಗನಾಕ್ಷಣ....'

ಎಕ/8 ಜಿಲ್ಲೆ : ಮಂಡ್ಯ ತಾಲ್ಲೂಕು: ನಾಗಮಂಗಲ ಸ್ಥಳ: ಹೊನಹಳ್ಳಿ

ಶಾ.ಸ. : ೧೦೬ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೦ ರಾಜ: ವೀರಬಲ್ಲಾಳ

ವಿಷಯ: ಶ್ರೀಮನ್ಮಹಾಸಾಮಂತ ಎಸುವರಾದಿತ್ಯ। ಕಣ್ನಂಬಿನೊಡೆಯ। ಸೈಗೋಲಮಾತ್ಯ ಬಂಟ್ಟರ ಭಾವದಾಯಿಗ ಬೇಂಟೆಕಾಱ ಶ್ರೀ ನೀಲಕಣ್ಠದೇವ ಪಾದಾರಾಧಕರುಮಪ್ಪ ಕುನ್ನಯ ಬೀರೆಯ ನ್ಲಾಯ್ವಕನ ಮಗಂ ಸಾಮಂತದೇಕೆಯನಾಯಕರು ಮೇಲಾಲಿಕೆ॥......... ಚೈತ್ರಸುಧ ಪಂಚಮಿ ಆದಿವಾರದಂದು ನಿಲಿಸಿದ ಬೀರಕಲು ಶುಭ ಮಹುತ್ರಯೋಗದಿಂದ....... ಕುಂನಯಕೋಲ ಹಡವಳ ಹೊನ್ನಯನ ಮಗ ಹೊನ್ನೆಗೌಡ ನಿಱಿವಲಿ ಹಲಬರ ನಱಿದು ತುರುವ ಮಗುಚಿ ಹಡವಳ ಮಗ ಹೊನ್ನೇಗೌಡ ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದನು..... ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀ.... ಆತನಣ್ಣಯ ಇ್ಚ ಗೌಡ ತಂಮ ಜಕ್ಕೆಯ ಕಲೆಯನು ಬೀರಕಲು ನಿಲಿಸಿದನು॥

ಮೈಆರಿ/೧೯೨೭ ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಶಿಕಾರಿಪುರ ಸ್ಥಳ: ಗುತ್ತನಹಳ್ಳಿ

ಶಾ.ಸ. : ೧೩೬ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೦ ರಾಜ: ವೀರರಾಮದೇವ

ವಿಷಯ: '.......ದಣ್ಣಾಯಕ......ಗವುಣ್ಡನ ಮೇಲೆ.....ಱುವಂಕೊಂಡು ಪೆಂಡಿರುಡೆ ಯುಚ್ಚಲು ಬಿಲ್ಲಂಕಕಾಱಪುರುಷ ನಾರಾಯಣ ಪರಬಳ ಸಾಧಕಯಿಲು ಘಟ್ಟದ ರಾಮಗವುಂಡಂ ತಳ್ತಿಱಿದು ತುಱುವಂ ಮಗುಳ್ಚಿ ಸುರಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತನಾದ ......ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮೀ.....'

ಸೌಇಇ. XX ಜಿಲ್ಲೆ : ಧಾರವಾಡ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಹಾನಗಲ್ ಸ್ಥಳ: ಕಲಕೆರೆ

ಶಾ.ಸ.: ೧೬೯ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೩ ರಾಜ: ಕಳಚೂರಿ ವೀರನಾರಾಯಣ ಆಹವಮಲ್ಲ

ವಿಷಯ: 'ವೈಶಾಖ ಬಹುಳ ೧ ಆದಿವಾರದನ್ದು ಹಿಟ್ಟಹಳ್ಳಿಯೊಳ್ಲುಬಂ್ವಮರಾವುತನ ಬಮ್ಮೆಯನಮ್ಮಿ ಕಾದಿ ಸುರಲೋಕಮೆಯ್ದಿದ ಮಾರ್ಗ್ಗ ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮ್ರಿತೇನಾಪಿ ಸುರಾಂಗನಾ ಕ್ಷಣವಿಧ್ವಂಸನೀ ಕಾಯೇ ಕಾಚಿನ್ತಾ ಮರಣೇರಣೇ॥ ತನಗಿದಿರಾಂತ ವೈರಿಗಳನುಗ್ರ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಕೊನ್ದು ಭೂಪತಿಗೆಗಧೀಶನಪ್ಪ ಚಲದಂಕನ ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಹಳ್ಳಿಯೊಳು ಕನಕವಿಮಾನ ಮೇಜಿ ಸುರಲೋಕಮನೆಯ್ದಿದ ಮಾರ್ಗ್ಗಮಂ ಜಗಜ್ಜನಮಱಿಯರ್ ಮಾಡಿದುದು ಬಮ್ಮನ ಸಾಸನ ವೀರಸಾಸನ॥

ಸೌಇಇ. . XX ಜಿಲ್ಲೆ : ಧಾರವಾಡ ತಾಲ್ಲೂಕು: ಹಾನಗಲ್ ಸ್ಥಳ: ಕಲಕೆರಿ

ಶಾ.ಸ. : ೧೨೫ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೮೫ ರಾಜ: ೪ನೇ ಸೋಮೇಶ್ವರ

ವಿಷಂಯು: ಜಿತೇನ ಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀ....... ದೇವಂಗೇರಿಯು ತೈಲಹದೇವಂ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಲದಂಕರಾಮ ಮಂನೆಯ ಜ್ಲೂಜ್ಪ ಮಾದಿಸೆಟ್ಟಿಯ ಕಲುಕೆಱಿತಿಯ ತುಱುವಂ ಕೊಳ್ವಲ್ಲಿಯೆ ರಣದೊಳು॥ ತನ್ದೆಯು ಮಗನುಂ ರಣದೊಳು ಸಂದುಭಯ ಬಲಗಳೆರಡ್ಲುಮ್ವಚ್ಚಟು ನಿಂದಿಱಿದು ಹೊಂದದಾಗಳೆ ಸುರದುಂದುಭಿ ಎಸೆಮಲುಕೆ ದೇವಕಾಂನ್ತೆಯರುಯಿದರು॥ ಪರಬಳಮನಱಿದು ಗೆಲುದುಂ ಪೊರೆದಾಳ್ದಂ ಮೆಚ್ಚಿ ಕಾದಿ ರಣದೊಳು ಮಡಿದುಂ ಸುರವನತೆಯರೊಳು ನೆರೆದಂ ಧರೆಯೊಳು ಬೊಪ್ಪಣನೆ ವೀರದಾಗರಮಾದ॥ ಅನ್ನಾತನ ಕಾಳೆಯ ಬಿರುದೆನ್ತೆಂದಡೆ ಆಳಿಂ ಮುಂನಱುವಂ ಸಿತಗರ ಗಂಡಂ ತೆಗೆಬೀಯ ಚಲದಂಕರಾಮನ ಗಂಧವಾರಣಂ ಮಲೆವರ ಮಾರಿ ಕೊಂಡೆಯರ ಗಂಡನೆನಿಸಿ ಸ್ವಾಮಿ ಸಂತೋಸಂ ಬಡೆದು ನಿಱಿಸಿದ ವೀರಾಸಾಸನ.

ಮೈಆರಿ/೯೩೧ ಜಿಲ್ಲೆ : ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲ್ಲೂಕು: ನಗರ ಸ್ಥಳ: ಕೆರೆಹಳ್ಳಿ

ಶಾ.ಸ. : ೭೯ ಕಾಲ: ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೧ ರಾಜ: ವೀರಶಾಂತರದೇವ

ವಿಷಯ: 'ಪೊಂಬುಚ್ಚಪುರವರಾಧೀಶ್ವರಂ.... ನಾರಾಯಣಂ ಜಿನಪಾದಾರಾಧ್ಲಕ್ವಂ...... ವೀರಶಾಂತರದೇವರು ಸಾಂತಳಿಗೆ ರಾಜ್ಯಂ....ಕೊಗ್ಗೆಱೆಯಲು ಬೀರದೇವರಸರು ಸಕಳಬಳಸಹಿತ... ಸಮಯದೊಳು ಯಾಳನದಾಳಿಬಂದು ಕೊಗ್ಗೆಱೆಯಂ ಮುಟ್ಟಿದಲ್ಲಿ ಬೆಳವೆಗ್ಗಡೆಗಂ ಬಿಕ್ಕಬೆ ಹೆಗ್ಗಡಿತಿಗಂ ಪುಟ್ಟಿದಲಿ.... ಹನುಮನೆಂಬ ಹೆಸರಂ ಪಡೆವಲವಳ್ಳಿಯಲು ಸಿಂಗಿದೇವರಸರು ಸಕಾರಣ್ಯದಿಂ ಬೆಸಸಲು.... ಪಾಯದಳಮಂ ತುರಗಂಗಳನೊಕ್ಕಲಿಕ್ಕಿ ದಂತಿರಲತಿವೇಗದಿಂದಿಱಿದು... ವಿಸ್ತರ್ಸಿ ಮೋಕ್ಷಲಕ್ಷ್ಮಿಗೆ ಸಂದು। ಉತ್ತಮ ವಿಮಾನಡೆಡೆಯೊ... ಜಿತೇನ ಲಭ್ಯತೆ....'

ಮೇಲೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾದ ಶಾಸನಗಳ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮಗೆ ಇಂಥ ಶಾಸನಗಳ ಅನಿವಾರ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಅವು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಂತಹ ವಾತಾವರಣ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಾದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ನಿಖರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಜಿತೇನ ಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮಿ...' ಎನ್ನು ಶ್ಲೋಕವು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ವೀರತನವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಸರಣಗೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಈ ಶ್ಲೋಕವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಸರಣಗೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ನಾವು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ದಾಖಲೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ನೀಡುತ್ತವೆ."ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇವರ ಅವಧಿಯ ಯಾವುದೇ ವೀರಗಲ್ಲಿನ ಪಾಠದಲ್ಲಿಯೂ, ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಜಿತೇನ ಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಶ್ಲೋಕ ದೊರೆಯುವುದೂ ಅಪರೂಪ" (ಅಲ್ಲೇ).ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ಹೋರಾಟವು ರಾಜರ, ಮಾಂಡಳಿಕರ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದಂತವುಗಳಾಗಿವೆ. ಅವರ 'ಬೆಸನ'ದಿಂದ ಹಾಗೂ ಇವರು ಹೂಡುವ ಅಕಾರಣ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳನ್ನೇ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಮಾಂಡಳಿಕರ, ಮನ್ನೆಯರ, ರಾಜರ ಅಕಾರಣ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಬೆಲೆ ತೆರಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಈ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆಳುವ ವರ್ಗವು ದೇಹದ ತೀವ್ರ ಭೋಗಕ್ಕೆ ಗಮನಕೊಟ್ಟು

ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯ (ಧರ್ಮ)ವನ್ನು ಮರೆತರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜೆಯು ದೇಹವನ್ನೇ ಗೌಣವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕೆನ್ನುವ ಆರೋಪಿತ ಆಶಯಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ–ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ವರ್ಗವು ತಳೆದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. (ಇದೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಭಾಗ–೧ರಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಅರಸರ ಭೋಗಾತಿರೇಕದ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ).

ಶಾಸನಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ, ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರವಾದ ನೋವಿನ ಎಳೆಗಳು ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ತಮ್ಮನಿಗಾಗಿ ಅಕ್ಕ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ, ಬಹುಶಃ ತಮ್ಮನ ಅಗಲಿಕೆಯ ದುಃಖ ತಾಳಲಾರದೆ ಸಾವನ್ನಪ್ಪುವ; ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗಾಗಿ **'ಶೋಕಾಕ್ರಾಂತ'**ನಾದ ತಮ್ಮ ಬಲಿದಾನ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು; ತನ್ನ ತಮ್ಮನಿಗಾಗಿ ಅಣ್ಣಂದಿರು ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಮಗನ ಹೋರಾಟ, ಸಾವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಂತಹ ತಂದೆತಾಯಿಯರುಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬ ವಿಘಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವಯಸ್ಕ ಮಗನಿಗಾಗಿ ತಂದೆ, ವಾತ್ಸಲ್ಯತೆಯನ್ನು ತೋರುವ ಅಣ್ಣಂದಿರನ್ನು, ಪ್ರೀತಿಯ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ, ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಆಡಳಿತಶಾಹಿ ಕೊಡಮಾಡುವ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿನ ಸಹಾಯದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ? ಇವರೆಲ್ಲರ ಪ್ರೀತಿಯ ಬದುಕನ್ನು, ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಾಶಗೊಳಿಸಿತೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು; ಜನರು ಇಂತಹ ನೋವನ್ನು, ದುಃಖವನ್ನು ಭರಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ತನ್ನ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ, ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಅಮಾನುಷವಾದ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗವನ್ನು ದೇಹಬಲಿಗಾಗಿ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದು ಫಲದಾಯಕವೇ ಆಯಿತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

'ಹೋರಾಡಿ ಗೆದ್ದರೆ ರಾಜ ಸಾಕಷ್ಟು ಐಶ್ವರ್ಯ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸತ್ತರೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುರಾಂಗನೆಯರು ಸಿಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇಹವೆಂಬುದು ಕ್ಷಣಿಕ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುವುದಕ್ಕೆ ಯಾಕೆ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿ? (ಜಿತೇನ ಲಭ್ಯತೇ) ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಶ್ಲೋಕವಿದು. ಲಕ್ಷ್ಮಿ=ಸುಖ, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಸುರಾಂಗನೆ=ಸುರಲೋಕದ ಅಪ್ಸರೆಯರು, ಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಹೆಣ್ಣು. ಸುಖ ಹಾಗೂ ಪ್ರೀತಿಯ ಹೆಣ್ಣು, ಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗದ ಬಯಕೆಗಳು. ಇವು ಫಲಿಸುವುದು ನಿಜ ಜೀವನದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಂತೂ ಆಗದ ಮಾತು. ಆಗ ಜೀವನವೇ ಕಾಲ್ಪನಿಕ; ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಸತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಯ ಸತ್ಯವೇ ಹಿತಕರವೆನಸತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕ್ಷಣಿಕವಾದ ದೇಹಕ್ಕಿಂತ ರಣರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಕರ್ಷಣೀಯ ಜಾಲವೊಂದು ದೇಹಬಿಡಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿತು. "ಜೀವನದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ದಕ್ಕದೇ ಇದ್ದ ಇಂತಹ ಬಯಕೆಗಳು ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದವುಗಳೇ. ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೇ ನಿಜವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಾಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಹೇಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ? ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ವಲಯಗಳ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಕೂಡಿಕೊಂಡ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಣಾಮವಿದು. ಭಾಷೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ, ಕಾಲ್ಪನಿಕ ರೂಪಗಳು ತನಗೆ ಅನುಗುಣವಾದ ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಆಶಯವನ್ನೇ ನಜವೆಂಬಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾನವನ ಜೀವನವೇ ವಿಸಂಗತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ನಲುವೊಂದು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೦–೮೧).ರಾಜಶಾಹಿಯ ಆಶಯವಾದ ಈ 'ದೇಹಬಲಿ'ಯ ಕುತಂತ್ರವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾದರೆ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವೇನು? ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ? ಸಾಮಾನ್ಯನ ಬದುಕು ಕೇವಲ ರಾಜನ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿಯೇ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖವಾಣಿಯಾದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಜೀವನಕ್ರಮವಿದಲ್ಲವೆನ್ನುವ ಒಕ್ಕೊರಳು ಆ ಕಾಲಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪಂಪನಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿ ಏನು ಎಂದು ನೋಡಿದರೆ, ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ, ಆದರೆ ದೇಹತ್ಯಾಗವಂತು ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸುರಲೋಕಂ ದೊರೆಕೊಳ್ವದೊಂದು ಪರಮ ಶ್ರೀಲಕ್ಷ್ಮಿಯುಂ ಬರ್ಪುದಾದರದಿಂ ದೇವ ನಿಕಾಯದೊಳ್ ನೆರೆವುದೊಂದುತ್ಸಾಹಮುಂ' (೧೦–೪೩) ಗೆಲ್ವವನು ಶ್ರೀಮದು ಪತ್ತುಗುಂ ಮಾಡಿದನಂ ವೀರಾಂಗನಾನೇಕತಮುತ್ಸವದಿಂದುಮ್ಗು' (೧೦–೪೪) ಅಂಶಗಳು ರಾಜರ, ರಾಜತ್ವದ ಕರ್ಮವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಜರ ಅಮಾನವೀಯ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯನು ಬೆಲೆ ತೆರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ಹೇಳುವ ಮಾತು "ಪೆರರೀವುದೇಂ ಪೆರರ ಮಾಡುವುದೇಂ ಪೆರರೆಂದಮಪ್ಪುದೇಂ' (ಆ.ಪು.೧–೩೬) ಬೇರೆಯವರು ಏನು ಕೊಟ್ಟಾರು? ಬೇರೆಯವರು ಏನು ಮಾಡಿಯಾರು? ಬೇರೆಯವರಿಂದ ಏನು ತಾನೇ ಆದೀತು? ಲೌಕಿಕವಾದ ಸನ್ಮಾನ, ಲಾಭಗಳು, ಐಶ್ವರ್ಯ, ಅಂತಸ್ತು, ಪದವಿ, ಇಷ್ಟೇ ತಾನೇ? ಆದರೆ ಸ್ವತಃ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಕೀರ್ತಿ, ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನು ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಲೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲವೇ? ಲೋಕವೆಲ್ಲ ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವಂತಹ ಕೀರ್ತಿ, ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಮೋಕ್ಷವೇ ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಗುವ ಲಾಭ, ಎನ್ನುವಂತವುಗಳೇ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತವೆಯಲ್ಲವೆ? (ಪಂಪನ ಕವಿತಾ ರಚನೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಉಡುಗೊರೆಯಾಗಿ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆ, ಲೋಕಾನುಭವ, ಇವುಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡವಲ್ಲವೆ? ಅವುಗಳನ್ನು ಅರಿಕೇಸರಿ ದಾನವಾಗಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಡಲಾರ). ಇಂತಹ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಂಪನು ರಾಜಶಾಹಿಗೆ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾನವನಿಗೂ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ.

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜೈನರ ಈ ರೀತಿಯ ದೇಹತ್ಯಾಗವು ಚರಿತ್ರೆಯ ಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಹದಾಗಿದೆ."ರಾಜವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿ ಈ ಆತ್ಮಬಲಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೆನ್ನುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದವು. ಆದರೆ 'ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೇಹದ ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಅಹಿಂಸೆಯ ದ್ವಂದ್ವವು ರಾಜಸತ್ತೆಗಾಗಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮಾಡಿದ ಲೋಕದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತು ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಎದುರಿಸಿದ ತೊಳಲಾಟದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತೀವ್ರವಾದ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಈ ಧರ್ಮ ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಹಿಂಸೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅದರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಮಾಡಿದ ಪ್ರಬಲ ಧರ್ಮವಿದಾಗಿತ್ತು. ಹಿಂಸೆ ಅಹಿಂಸೆಯ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಿಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಹಿಸುವ ಹಾಗೂ ದಾಟುವ ಒಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ಇದು ಕಂಡುಕೊಂಡದ್ದು ಅಂತರ್‌ವೈರುಧ್ಯದ ಧಾಟಿಯದ್ದೇ ಆಗಿದೆ" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೯೪: ೧೬೮).

ಜೈನಧರ್ಮಿಯರು ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಸುರಲೋಕದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಷಧಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಹರ್ಯ್ಯಲೆಯ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಸಮಾಧಿವಿಧಿಯಿಂದ ದೇಹತ್ಯಾಗ ಮಾಡಿದೊಡನೆಯೇ– "ವಿಮಾನಮನೆನುತ್ತಂತದವರ್ಸಾರ್ಚ್ಚಿದರು॥ ಏಜೆ ವಿಮಾನಮಂಬರೆಸುರಾಂಗನೆಯರ್ನ್ನೆಳ

ತೋ(ಳ)ನುಣ್ಣೊಗತ್ತೋೞುವಿನಂ ಮಹೋತ್ಸವ ದೆಸೆಸೆಮಸ್ಕೆ ಸುರಾನಕಸ್ಯನಂ ಮಿಱಿ ವಿಳಾಸದಿಂಬಿಡಿದು ಚಾಮರಮಿಕ್ಕಿ ಸಮಂತು ಪೊಕ್ಕಳ ನಾಱಿ ಮಹಾನುಭಾವೆ ಸತಿ ಹರ್ಯ್ಯಲ ದೇವಿ ಸುರೇಂದ್ರಲೋಕಮಂ॥"(ಎಕ.XII,ತಿಪಟೂರು ೯೩; ೧೧೭೪) ಆದರೆ ಜೈನಧರ್ಮಿಯರು, ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡ ಕುರುಹಾಗಿರಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಶಾಸನಕಾರನ ಅವಜ್ಞೆಯಿಂದ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು..

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ದೇಹಬಲಿ'ಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ನೆಲೆಗಳು ಹನ್ನೆಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. "ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯ ಅನೇಕ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟವು. ದೈವವೆನ್ನುವುದು ಆ ಧಾರೆಗಳ ಅರಿವಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರಚೋದಕವಾಯಿತು. ಭಕ್ತಿ ಚಳುವಳಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜನಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿಯೂ ದೈವವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ರಾಜ ದೇಹಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆದರೆ, ಇಲ್ಲಿಯ ರಾಜ ದೇಹದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಔನ್ನತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣ ಹಾಗೂ ದಾಸರು ತಮ್ಮನ್ನು ದೈವಕ್ಕೆ ದಾಸರೆಂದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆಯಿದೆ. ಒಡೆಯ, ಆಳಿನ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಅರಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರಾಜಶಾಹೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದುದು ಮತ್ತು ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆಶಿಸುವಂಥದ್ದು" (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೯೪:೧೬೭-೧೬೮).ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕು ಬರೀ ದೇಹದ ಮೇಲಲ್ಲಾ, ಅರಿವಿನ ಮೇಲೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯವು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಸ್ವರ್ಗ-ನರಕವೆನ್ನುವ, ಇಹ ನಶ್ವರ-ಜೀವನ ಕ್ಷಣಿಕವೆನ್ನುವ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೇ ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

> ದೇವಲೋಕ, ಮರ್ತಲೋಕವೆಂಬುದು ಬೇಱಿಲ್ಲ ಕಾಣಿಭೋ!
> ಸತ್ಯವ ನುಡಿವುದೇ ದೇವಲೋಕ;
> ಮಿಥ್ಯವ ನುಡುವುದೆ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕ
> ಆಚಾರವೇ ಸ್ವರ್ಗ; ಅನಾಚಾರವೇ ನರಕ
> ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ನೀವೆ ಪ್ರಮಾಣು. (ಭ.ಭಬವ ೨೩೯)

ಎಷ್ಟೊಂದು ಆತ್ಮೀಯ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತಿದೆ ನೋಡಿ ಆತ್ಮೀಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ 'ಸ್ವರ್ಗ', 'ನರಕ' ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿಲುಕುವಂತಹ ವಿವರಗಳಿವೆ. 'ಸ್ವರ್ಗ' ಎಂದಾಕ್ಷಣ ಹಿಂದೆ ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿಸಿದ್ದ ಐಶ್ವರ್ಯ, ಅಪ್ಸರೆಯರು ಇವ್ಯಾವು ಕಾಣದಾಗಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ 'ಸತ್ಯ' ಹಾಗೂ 'ಆಚಾರ' ಎನ್ನುವ ಪದಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿವೆ. ಪ್ರೀತಿ, ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ, ಗೌರವದಿಂದ ಜನರೊಂದಿಗೆ ಆತ್ಮೀಯತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರರ ತಿಳಿವಿನಿಂದ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಬದುಕು ಹಸನಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಒಮ್ಮತದಿಂದ ಇರುವುದಾದರೆ ಈ ಲೋಕವೇ 'ಸ್ವರ್ಗ'ವೆನಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು 'ನರಕ' ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಮಿಥ್ಯ ಹಾಗೂ ಅನಾಚಾರಗಳು ಬಂದು ಸೇರಿವೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮಾಡುವ ಅನಾಚಾರಗಳು ಯಾವುವು? ಇದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನವರದೇ ಒಂದು ವಚನ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ- 'ಕಳಬೇಡ, ಕೊಲಬೇಡ, ಹುಸಿಯ ನುಡಿಯಲು ಬೇಡ' (ಬ.ಷವ. ೨೩೮) ಮನುಷ್ಯನ ನಡತೆಗೆ ಕೆಲವು ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. 'ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವೆಂಬುದು ಕರ್ತಾರನ

ಕಮ್ಮಟವಯ್ಯಾ, ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲುವವರು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲುವರಯ್ಯಾ;ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದವರು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲರಯ್ಯಾ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ.'(ಬ.ಷ.ವ. ೧೫೫)

ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡವರು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲುವರು. 'ಇಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲದವರು ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಲ್ಲರಯ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆಡೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಹ, ಪರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಿಂದ ಔನ್ನತ್ಯದಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದೆನ್ನುವುದು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೇ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗಮನಿಸಿ:

ದೇವಲೋಕ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವೆಂಬುದು ಬೇರೆ ಮತ್ತುಂಟೇ?
ಈ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಮತ್ತೆ ಅನಂತಲೋಕ!
ಶಿವಲೋಕ ಶಿವಾಚಾರವಯ್ಯಾ;
ಭಕ್ತನಿರ್ದ ಠಾವೇ ದೇವಲೋಕ;
ಭಕ್ತನಂಗಣವೇ ವಾರಣಾಸಿ;
ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ;
ಇದು ಸತ್ಯ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ. (ಬ.ಷ.ವ. ೧೪೩)

ಈ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಮತ್ತೆ ಅನಂತ ಲೋಕ ಎನ್ನುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಹ ಹೊಸ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕವನ್ನೇ ದರ್ಶಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ, ಅದರಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸ, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನಿಡಬೇಕಾದುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಲೋಕವೇ ದೇವಲೋಕ ಸಮಾನವೆನ್ನುವ ಮಾತು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ 'ನಿಶರಿಸಿ' ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯುಳ್ಳದ್ದು. ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಈ ಲೋಕದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯು ಸಮೃದ್ಧಿ, ಸುಖ ಹಾಗೂ ಅನಂತತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವಂಥದ್ದು.

ವಚನಕಾರರು ಈ ಲೋಕದ ಬದುಕನ್ನು ಸತ್ವಶಾಲಿಯಾಗಿ ಕಂಡರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿದರು. ಈ ಲೋಕದ ಬದುಕನ್ನು ಒಂದು ಸವಾಲಾಗಿ, ಅನುಭವಗಳ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯಿಸಿ, ತರಬೇತಿಯ ರಂಗವನ್ನಾಗಿ ಈ ಲೋಕದ ಬದುಕನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರತ್ತ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟರು. ಕಾಣದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸದಾಚಾರಗಳಿಂದ ಈ ಬದುಕನ್ನೇ ಸ್ವರ್ಗ ಸಮಾನವಾಗಿ ಮಾಡುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳಿದರು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರಾಜ ಹಾಗೂ ರಾಜನನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿದ್ದ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಂತ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಹೊಡೆತವೇ ಆಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕು :

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಂತೆ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಚರ್ಚೆಯು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪವೆನ್ನಬಹುದು. ರಾಜರಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ಅಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ರಾಜ ಹಾಗೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಒಗ್ಗೂಡಿ ದೇಹಬಲಿಯಂತಹ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹೂಡಿದ್ದ ವಿವರಗಳು ರಾಜಶಾಹಿಯ ಅಮಾನುಷ ಕ್ರೌರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆ ಬದುಕಬೇಕಾದಂತಹ ವಾತಾವರಣ. ಈ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯೊಡನೆ ಶೈವರೂ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು, ವೈದಿಕ–ಜೈನರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರುಹುಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಶೈವರ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದರತ್ತ ಗಮನಹರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದಿಂದುಂಟಾದ ವೈಪರೀತ್ಯಗಳು, ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಯಾರೂ ಹೋರಾಡಲಿಲ್ಲವೆ? ಹೋರಾಟದ ವಿಧಾನವೆಂತಹದು?

ಹಠಾತ್ ಧಾಳಿ, ದೊಂಬಿಗಳಿಂದ ಜನರ ಬದುಕೆ ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಮಾನರಕ್ಷಣೆಗೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಜೀವಧನಗಳಾದ ತುರುಗಳನ್ನು, ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಹುದು? ತಮ್ಮ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಊರಿನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಅವರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ಇಂತಹ ವಿಚಾರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಒತ್ತಡಗಳು, ಜನರು ಅವುಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸುತ್ತಲಿದ್ದ ನಿಜವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೇನು? ಆಯಾಯ ಯುಗಮಾನದ ಜನರು ತಮ್ಮ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದ ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಎದುರಿಸಿದ ತಾಕಲಾಟಗಳೇನು? ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಜನಮನದ ಬದುಕಬೇಕಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಹೋರಾಟವೆಂತಹದು? ಯಾವ ದೇವದೇವತೆಗಳು ಅವರ ಕ್ಲಿಷ್ಟ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಒದಗಿ ಬಂದರು? ಸಾಮರಸ್ಯ, ಸಂಘಟನೆಗಳು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಬಲ್ಲವೆ? ವಿನಾಕಾರಣ, ಅನಗತ್ಯ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲವೇ ಹೇಗೆ? ಸಂಘಟನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಗ್ಗೂಡಿಸಬಲ್ಲವೇ? ಎಷ್ಟೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿದ್ದರೂ ಸಹ ಯಾಕಾಗಿ? ಇಂತಹ ಒಂದುಗೂಡುವಿಕೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಲಾಭಗಳಾದರೂ ಏನು? ಜನರು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ನೇರ್ಪುಗೊಳಿಸಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಮಡ ಬಗೆಗಳು, ಶೋಷಿತರ ವಿರುದ್ಧ ಆಕ್ರೋಶ ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಹೊಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲಗಳು ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಭಾಗ–ಒಂದು

೪.೧.೧ ಅಗ್ರಹಾರಗಳು ಮತ್ತು ಜೈನರು

ವೈದಿಕರು ಮತ್ತು ಜೈನರ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷವೇರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಜೈನರಿಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಘರ್ಷಣೆಯ ಕುರುಹುಗಳೇರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ.ಅರಿಕೇಸರಿಯು ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಒಂದು (ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ) ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುದಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಪನಗೆ ಧರ್ಮಪುರವೆಂಬ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಆ ಕವಿಯೇ ತನ್ನ ಅದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಪಂಪ ಜೈನನಾದುದರಿಂದ–ಜೈನನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ದತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಂತಾಯಿತು. ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕ ಘಟನೆ. ಪಂಪನು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಆತ್ಮೀಯ ಗೆಳೆಯ ಮತ್ತು ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿ. ತನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲಾದ ಶಾಸನವನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿರುವ, ಕವಿ ಸನ್ಮಾನ ಮಹೋತ್ಸವವನ್ನೇ ನಡೆಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅದು ರಾಜಾಸ್ಥಾನದ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗೆ ವೈದಿಕರ ಹೊಟ್ಟೆಯುರಿಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸಿತ್ತು. ಅಥವಾ ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸನೂ ಅಸಹಾಯಶೂರನೂ ಆಗಿದ್ದ ಪಂಪನನ್ನು ಜೈನನೆಂಬ ಒಂದೇ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಜಾತಿ'ಯವರಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಲೆಂದೇ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಪಂಪನಗೆ ದತ್ತಿಕೊಟ್ಟಿದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಅದ್ದೂರಿಯ ಸಮಾರಂಭ ಪುರಸ್ಕಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು.

ಬೀರದಳವಿಯ ನನ್ನಿಯ ಚಾಗದ ಶಾಸನಂ ಚಂದ್ರಾರ್ಕತಾರಂಬರಂ।
ಮೇರು ನಿಲ್ವಿನಂ ನಿಲವೇೞ್ಕುಂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಾನತ್ತಂ ಶಾಸನದಗ್ರಹಾರಂ॥
ಸಾರಮೆಂಬಿನಂ ಪೆಸರಿಟ್ಟು ತಾನೀಯ ಹರಿಗನ ಧರ್ಮಭಂಡಾರದಂತೆ।
ಸಾರಮಾದುದು ಬಿಟ್ಟಗ್ರಹಾರಮಾ ಬಚ್ಚೆಸಾಸಿರದೊಳಂ ಧರ್ಮಪುರಂ॥

(ಪ.ಭಾ. ೧೪–೫೬)

ಪಂಪನ ತಮ್ಮನಾದ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಿಲಾಶಾಸನವು ಕೆಲವು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೊರಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ತಾನು ಪಂಪನ ತಮ್ಮನೆಂದು ಅನೇಕ ಸಲ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನ ಕೀರ್ತಿ, ಅವನ ಬಿರುದು, ಅವನನಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಕೊಡಮಾಡಿದ ಶಾಸನದ ಅಗ್ರಹಾರವಾದ ಧರ್ಮಪುರ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾರ್ವಜನಕರಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವುದೇ ಶಾಸನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ವಿನುತ ಚಳುಕ್ಯ ವಂಶಪತಿ,ಮಿಕ್ಕರಿಕೇಸರಿ ಸನ್ದ ವಿಕ್ರಮಾ
ರ್ಜುನ ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಧರ್ಮವುರಂ [ರ] ಮನುದ್ಧದೇಯವಿದೆನ್ದು ಕೀರ್ತ್ತಿಶಾ
ಸನಮೆನೆ ಕೊಟ್ಟ ಶಾಸನದ ಪಂಪನ ನಂಬಿದುದೊನ್ದು ಜೈನಶ
ಸನದ ನೆಗೞ್ತೆಯಂ ವೃಷಭಪರ್ವ್ವತಮನ್ತದು ತಾನೇ ಪೇೞದೇ॥

ಈ ಧರ್ಮಪುರದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಕಳೆದ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳು ನಮಗೆ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ತಾನು ದಾನವಾಗಿ ಪಡೆದ ಹೊಸದರಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಧರ್ಮಪುರದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪಂಪ ಹೀಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. 'ದೆಸೆ ಮುಖ ಧೂಮದಿಂ ದ್ವಿಜರ ಹೋಮದಿನೊಳ್ಗೆರು' ಹಂಸ ಕೋಕ ಸಾರಸ ಕಳ ನಾದದಿಂದೊಳಗೆ ವೇದ ನಿನಾದದಿನೆತ್ತಮೆಯ್ದೆ' (ಪ.ಭಾ. ೧೪–೫೭) ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ

ಇಷ್ಟು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಮಯವಾಗಿದ್ದಿತು ಅಗ್ರಹಾರ ಧರ್ಮಪುರ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಇದನ್ನು ಅವರಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಈ ಏಕೈಕ ಘಟನೆ, ಆ ಗ್ರಾಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಸಂತುಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಇಷ್ಟು ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನು, ಧರ್ಮಪುರದ ಉತ್ತರ ದಿಕ್ಕಿಗಿರುವ ಈ ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವವೆನಿಸಿದ ಸಮಸ್ತ ಜಿನಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯನ್ನು ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತ್ರಿಭುವನ ತಿಲಕವೆಂಬ ಬಸದಿಯನ್ನು, ಕವಿತಾಗುರ್ಣವವೆಂಬ ಕೆರೆಯನ್ನು, ಮದನವಿಲಾಸವೆಂಬ ವನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದನು. 'ನಿಜದ್ವಿಜಾವಸತ ಪರ್ವ್ವತಮಂ ಜಿನಚೈತ್ಯಮಾಗೆ ಮಾಡಿದ'–ಶ್ರೇಷ್ಠ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಾಸಸ್ಥಾನವಾದ ಪರ್ವತವನ್ನು ಜಿನಧರ್ಮದ ಚೈತ್ಯಾಗಾರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ, ಜೈನರಲ್ಲಿಯೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆನಿಸಿದ.

'ದ್ವಿಜರ ಹೋಮದಿಂ... ವೇದನಿನಾದಂ' ಘೋರ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಧರ್ಮಪುರ. ಈಗ 'ಅಜಸ್ರ ಜಿನವನ್ದ ನಾಗತ ಮುನೀಶ್ವರ ಶ್ರಾವಕ ಪ್ರಜಾಸ್ತವ ರವ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತ ಶಬ್ದಕೋಳಾಹಳೈಃ'ದಿಂದ ಘೋರ್ಣಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕಾರ್ಯ ಅಲ್ಲಿ ಜರುಗಿತು. ಇಡೀ ವೃಷಭಾಚಲವೇ ಜೈನಾಲಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಸನವೇ ಸಾಕಲ್ಲವೇ ಅದು ಜೈನರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಧರ್ಮಪುರದ ದಾನವನ್ನು ಸ್ಥಿರಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಸಿದನೆಂದು ಭಾಸವಾಗುವಂತಿದೆ. ಪಂಪನಗೆ ಧರ್ಮಪುರವು ದತ್ತಗ್ರಾಮವಾಗಿ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ, ಆ ವೈದಿಕ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವ ಬೆಳೆದು, ಅದು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಕೂಡ ವ್ಯಾಪಿಸಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಬರೆದುದೆ ತಾಂಬ್ರಶಸನಮದೇಯಮೇ ಧರ್ಮ್ಮಪುರಂ ನೆಗಟ್ಟೆವೆ
ತ್ತರಿಗನ ಕೊಟ್ಟುದೇ ನೆಗಟ್ದಿ ಪಂಪನ ಪೆತ್ತುದೆ ಪೇಟಿಯೆನ್ನು ನೀ
ಮ್ಮರುಳೆ ಪಲರ್ಮ್ಮೆಯಂ ಪಲಬರಂ ಬೆಸೆಗೊಳ್ಳದೆ ಪೋಗಿ ನೋಡ ಸು
ನ್ದರ ವೃಷಭಾಚಳೋನ್ನತ ಶಿಳಾತಳದೊಳ್ಬರಿದಕ್ಕರಂಗಳಂ॥

ಜಿನವಲ್ಲಭನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಈ ಜೈನ ವಾತಾವರಣದಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ವೈದಿಕರು ಜಿನವಲ್ಲಭನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ, ಜಿನವಲ್ಲಭನಿಗೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗಿದ್ದ ಒಡೆತನದ ಹಕ್ಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾತಿನ ಚಕಮಕಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. (ಈ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಪಂಪ ಗತಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಈ ಚರ್ಚೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಾಧಕವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜೈನ–ವೈದಿಕರ ನಡುವೆ ನಡೆದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಂಘರ್ಷದ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದುದರಿಂಧ ಪಂಪನ ಮರಣ ಅಥವಾ ಅವನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಅನವಶ್ಯಕವೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಭಾವನೆ). ಇದಕ್ಕೆ ಈ ಪದ್ಯ ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ನೀಡುತ್ತದೆ, ನೋಡಿ:

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಅಣ್ಣನಾದ ಪಂಪನಿಗೆ ಈ ಅಗ್ರಹಾರ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದದ್ದು, ಜಿನವಲ್ಲಭನು ತಾನೇ ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲೆತ್ನಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಯ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ (ಪಂಪನ ತಮ್ಮನಾದ್ದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಾರವು ತಮಗೆ ಸೇರಬೇಕಾದ್ದೆಂದು ಅನುಚಾನವಾಗಿ) ಶಾಸನವು ರಚಿತವಾದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಪಂಪನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಕರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನವೂ, ಅನಾಸ್ಥೆಯೂ ಬೆಳೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿದ್ದವೆಂದೂ, ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಶಾಸನದ ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎಂದು ಜನರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವು ಉಂಟಾಗಲಿಕ್ಕೆ

ಆರಂಭವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಧರ್ಮಪುರದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಏನಾದರೊಂದು ವಿವಾದವು ಎದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬ ಅನುಮಾನವು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. 'ಪೆತ್ತುದೆ ಪೇಲಿಯೆನ್ನು...' ಎಂದು ಬಾರಿಬಾರಿಗೂ ಕಂಡಕಂಡವರನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನಿಸದೆ ವೃಷಭ ಪರ್ವತದ ಎತ್ತರವಾದ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಉತ್ಕೀರ್ಣಿಸಿರುವ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ನೋಡು' ಎಂದು ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗವುಂಟಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಜೈನಧರ್ಮೀಯರ ಬಗ್ಗೆ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಸಮಾಧಾನಗಳೇಕೆ? ಜೈನಧರ್ಮೀಯರು ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ದರ್ಪದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದೇ? ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಜೈನ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ಕಂಡಂತಹ ರೀತಿಗಳಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆದಕಿ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅಗ್ರಹಾರ ಮತ್ತು ಜೈನ ಆಡಳಿತಗಾರರು

ವೈದಿಕರು (ಅಗ್ರಹಾರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಾಧಿಕಾರಿಯ ನಡುವೆ ಕದನವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೨ರ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ರೋಣದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆ. ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಆದಾಯವು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೈದಿಕರಿಗೆ ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಇದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ರಾಜ ಕನ್ನರದೇವನ ಭಾವನಾದ 'ಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ ಬೂತಾರ್ಯ್ಯಂ ಗಂಗವಾಡಿ ತೊಂಭತ್ತರು ಸಾಸಿರ ಬೆಳ್ವೊಲ ಮೂನೂರುಮ ಪುಲಿಗೆರೆ ಮೂನೂರುಮನಾಳುತ್ತಿರೆ' ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೋಣಕ್ಕೆ ಬಂದು 'ಭತಾಯ'ವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು 'ಕಿಡಿಸಿದಾಗಳ ಪಂಪಯ್ಯಂ ನಾನೊನ್ದಕ್ಷತೆಯ ನಪ್ಪಂದಮಿಾಯೆನೆನ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮಹಾಜನರ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದು, ಬೂತಾರ್ಯ್ಯ ಪೆರ್ಮಾಡಿಯೊಂದಿಗೆ ಕಾದು ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ (ಬಿಕಇ. I–i. ರೋಣ ೩೬:೯೪೨).

ಈ ಶಾಸನ ನಮಗೆ ಎರಡು ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಒಂದು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ– "ಪಂಪಯ್ಯ ನುದ್ದಾಮಸದ್ ಗುರುಕಂ ವಾಜಿಕುಳೋ(ದಯಂ) ಬುಧನುತಂ (ಕೊ)ಣ್ಡಿಲ್ಯ ಗೋತ್ರೋನ್ನತಪ" ಎನ್ನುವುದು. (ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಸೀರ್ವರ ಮಗನೆಂದು ಅನ್ಯಜಾತಿಗಳವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ). ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪಯ್ಯನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೌಂಡಿನ್ಯ ಗೋತ್ರದ ವೈದಿಕನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತದ್ದಲ್ಲದೆ ರೋಣದ ಜನತೆಯಿಂದ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ವೈದಿಕರು ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಇಲ್ಲವೆ ತುರ್ತುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರೊಡನೆ ಕಾದಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡು: ಬೂತಾರ್ಯನು ಜೈನನಾಗಿರುವುದು ಕ್ರಿ.ಶ.೯೫೦ರಲ್ಲಿ, ಇದೇ ಬೂತಾರ್ಯ ಗಂಗವಾಡಿ ತೊಂಬತ್ತರಸಾವಿರವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಆತನ "ವಲ್ಲಭೆ ಶ್ರೀಮರ್ತ್ಸ[ದ್ಮ]ಬ್ಬರಸಿಯತ್ತಮ್ಮ ಬಸದಿಗೆ ದಾನಸಾಲೆಗೆ ಬಿಡಿಸೆ" ಕೊಣ್ಡಕುನ್ದಾನ್ವಯದ ದೇಸಿಗಣದ ಮಹೇಂದ್ರ ಪಣ್ಡಿತರ ಶಿಷ್ಯರ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಗುಣಚಂದ್ರ ಪಂಡಿತರ ಕಾಲನ್ನು ತೊಳೆದು ದಾನ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. (ಬಿಕೆಇ I-i ರೋಣ: ನಿರಗಲ್. ೩೮:೯೫೦). ಬೂತುಗನು ಚೋಳರ ರಾಜಾದಿತ್ಯನನ್ನು ಕೊಂದುದಕ್ಕಾಗಿ ಕನ್ನರದೇವನು ಬನವಾಸಿ ೧೨೦೦೦, ಬೆಳ್ವೊಲ ೩೦೦, ಪುರಿಗೆರೆ ೩೦೦. ಕಿಸುಗಾಡು ೭೦, ಬಾಗಿನಾಡು ೭೦ನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ (ಎಕ. 7, ಮಂಡ್ಯ, ಮದ್ದೂರು, ೪೨;೪೯–೫೦). ಇದು ಬೂತುಗನ ರಾಜಕೀಯ (ಆಡಳಿತ) ಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬೂತಾರ್ಯನು ಬೂತುಗನೇ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'It is worth nothing that Butarya, I-e, the western Ganga

Prince Butuga II was already in possession of Belvola Three Hundred and Purigere Three Hundred in A.D. 942, although it is stated in the Atakur inscription that these provinces were given to him by Krishna III in A.D. 949-50 in recognition of his having the chola Prince Rajaditya. (SII. XI, No.35, P.22) ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಆತಕೂರ ಶಾಸನ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದೆ.

ರನ್ನ ಕವಿಯು ತನ್ನ ಅಜಿತಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ, ಜೈನಧರ್ಮದ ದಾನಧರ್ಮದ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೂತಗನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ (ಅ.ಪು.೧.೨.೯). ಅಂತೂ ಬೂತುಗನು ಜೈನನಾಗಿದ್ದುದು ಅವನ ಆಡಳಿತ ಕ್ಷೇತ್ರ ವಿಸ್ತಾರವಾದಂತೆ ಅವನ ಜೈನಧರ್ಮದ ಉದ್ಧಾರ ಕ್ಷೇತ್ರವು ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಮೊದಲು ಕ್ರಿ.ಶ.೯೪೨ರಲ್ಲಿ ಗಂಗವಾಡಿ ತೊಂಭತ್ತರು ಸಾಸಿರ, ಬೆಳ್ವೊಲ ೩೦೦, ಪುಲಿಗೆರೆ ೩೦೦, ನಾಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಕ್ರಿ.ಶ.೯೫೦ರ ವೇಳೆಗೆ ಬನವಾಸಿ ೧೨೦೦೦, ಬೆಳ್ವೊಲ ೩೦೦, ಪುರಿಗೆರೆ ೩೦೦, ಕಿಸುಗಾಡು ೭೦, ಬಾಗಿನಾಡು ೭೦ನ್ನು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾಗಿ ಕನ್ನರದೇವನಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಬೂತುಗನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪ್ರದೇಶವು, ಇಂದಿನ ವರದಾ ಮತ್ತು ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಗಳ ನಡುವಣ ಭಾಗ ಹಾಗೂ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಧಾರವಾಡ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು, ಧಾರವಾಡ ಮತ್ತು ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ ಇದ್ದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲದೆ ಪುಲಿಗೆರೆಯ ಭಾಗಗಳನ್ನೂ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. (ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ವೊಲ ಮೂನೂರು ಹಾಗೂ ಪುಲಿಗೆರೆ ಮುನ್ನೂರು ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು 'ಎರಡರುನೂರರ' ಪ್ರದೇಶವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದುಂಟು). ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ ಪಂಪನೂ ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಕಳೆದಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಹೋರಾಟ ನಡೆದಿರುವುದು ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಜೈನ ಅಧಿಕಾರಿಯ ನಡುವೆ, ಅದೂ ಪಂಪನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಸಮೀಪದ ರೋಣದಲ್ಲಿ. ಬೂತುಗ ಹಾಗೂ ಪಂಪ, ಜಿನವಲ್ಲಭರ ನಡುವೆ ಸಂಪರ್ಕವಿದ್ದಿರಬಹುದೇ?

ರೋಣದಲ್ಲಿನ ಘಟನೆ ನಡೆದದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೪೨. ಪಂಪನು ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಿ, ಅರಿಕೇಸರಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿ ಪಡೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅರಿಕೇಸರಿ ಹಾಗೂ ಬೂತುಗ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರಲ್ಲಿ ಸಾಮಂತರಾಗಿದ್ದವರು. ಆತಕೂರು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುವಂತೆ ಬೂತುಗನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕ್ರಿ.ಶ.೯೫೦ರಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿರುವುದು. ಅವನು ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಉನ್ನತಿಗೇರಿಸಲು ಸಿಕ್ಕ ಸದವಕಾಶವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಜೈನ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಧರ್ಮಪುರದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದ್ದು (ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಾಲ ನಿರ್ದೇಶನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಲಿಪಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕ್ರಿ.ಶ.೯೫೦ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ). ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಪಂಪನು ಬೆಳ್ವೊಲದ ಪ್ರದೇಶದವನಾಗಿದ್ದುದು ಹಾಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಿದ್ದ ಪಂಪನ ವಂಶಜರು ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಿರುವ ಸಂಗತಿ, ಬೂತುಗನು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಕೃಷ್ಣನ ಭಾವನಾಗಿದ್ದರೆ, ಅರಿಕೇಸರಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ರಾಜಮನೆತನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದವನು (ಅರಿಕೇಸರಿಯ ತಾಯಿ ಜಾಕವ್ವೆ ಇಂದ್ರನ ಸೋದರಿ ಹಾಗೂ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಮಡದಿ ಲೋಕಾಂಬಿಕೆ ಇಂದ್ರನ ಮಗಳು) ಇಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ರೋಣದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡು ಬೇಕೆಂದೇ ಜೈನನಾದ ಪಂಪನಿಗೆ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದೇ? ಇವೆಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳು, ಬೂತುಗನು

ವೈದಿಕನಾದ ಪಂಪಯ್ಯನ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಡಿದವನು ಪಂಪಯ್ಯ. ಬೂತುಗನ ದರ್ಪವನ್ನು ಕೇಳಿ, ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಜೈನನಾದ ಪಂಪನನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕನನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವುದು ವೈದಿಕರಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಕೊಡಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳ ಪರಿಣಾಮಗಳಿಗೆ ಇವು ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳು ಆಗಲೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನು ಪುರ್ನದತ್ತಿ ಮಾಡುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನವು ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಾಗಿ ಬೇರೊಬ್ಬ ರಾಜನ ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ತಾನು ಪಂಪನ ತಮ್ಮನೆಂದು ಅನೇಕ ಸಲ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತು ಶಾಸನ ಅಗ್ರಹಾರವಾದ ಧರ್ಮಪುರ, ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸಾರ್ವಜನಿಕರಿಗೆ ಪ್ರಕಾಶ ಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯವು ಚಾಲುಕ್ಯ ತೈಲಪನಿಂದ ಕೊನೆಗೊಳಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ನಂತರ ವೈದಿಕರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಶಾಸನದ ಅಗ್ರಹಾರವಾದ ಧರ್ಮಪುರದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ವೈಮನಸ್ಸುಗಳುಂಟಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ. ವೈದಿಕರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೯೭೫ ಐಮಂಗಳದ ಶಾಸನ–ಪೆರ್ಗಡೆ ಗುಂಡಯ್ಯನು ಅಯ್ಯಪಮಂಗಲವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಪೂರ್ವಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಸೂರೆಗೈಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿನ ವೈದಿಕರು ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ರಾಜನಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಡೊಯ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ರಾಜನು ಪೆರ್ಗಡೆ ಗುಂಡಯ್ಯನನ್ನು ಕಠಿಣವಾದ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿರುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು (ಬಹುಶಃ ಇರಿದುಕೊಂಡು ಸಾಯಬೇಕೆಂಬ ಶಿಕ್ಷೆಯಿದಾಗಿರಬೇಕು. ಈ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಗುಂಡಯ್ಯನಿಗೆ ಬದಲು ಅವನ ಹತ್ತಿರದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಏಚಯ್ಯನೆಂಬುವನು ಇರಿದುಕೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತನೆ) ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗುಂಡಯ್ಯನು ಅಯ್ಯಪಮಂಗಲದ 'ಪೂರ್ವ್ವಮಾರ್ಯ್ಯಾದೆಯಿ ಬಳನಂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಂ' ಎಂದು ಶಾಸನವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನವು ವೈದಿಕರು ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು (ಅಗ್ರಹಾರದ ಮೇಲಿನ) ಪುನಃ ಪಡೆಯಲು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ರಾಜನು ಈ ಬಗೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತೋರಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ವೈದಿಕರ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದಿರುವ ಸೂಚನೆಯು ಇಲ್ಲಿದೆ. ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಪಡೆಯುವಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ (ಎಕ. XI, ಹಿರಿಯೂರು. ೧).

ತಮ್ಮ ಬಸದಿಯ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ವೈದಿಕರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಶಾಸನಗಳ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಶಾಸನಗಳ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ಅಂಶಗಳು ಇದನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶ್ಲೋಕ ಈ ರೀತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಭೂಮಿ, ಜಗತ್ತಿನೆಲ್ಲ ರಾಜರಿಗೂ ಏಕೈಕ ಸೋದರಿ, ಈಕೆಯನ್ನು ಭೋಗಿಸುವುದಾಗಲಿ, ಕರಗಳ ಮೂಲಕ ಆಕ್ರಮಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸಲ್ಲದು' ಎಂದು.

ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ದಾನಚಿಂತಾಮಣಿ ಎಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದಿದ್ದವಳು. ಜೈನಧರ್ಮದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಳೆಂದು ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತವೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦೭ರ ಚಾಳುಕ್ಯ ಆಹವಮಲ್ಲ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯನ ಆಜ್ಞೆಯ ಶಾಸನದಿಂದ, ಆ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ೧೫೦೦ ಜೈನ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಳೆಂದು (ಆ ಸತಿ ಮುಮ್ಮಾಡಿಸಿ ಸಾವಿರದಯ್ನೂರು ಬಸದಿ) ಹೆಸರು ಪಡೆದಿದ್ದವಳು. ಜೈನಧರ್ಮದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭನಂತೆಯೇ ನಿರ್ಮಿಸ ಹೊರಟವಳು. ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಜೈನ ಬಸದಿಯನ್ನು ಲಕ್ಕುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಬಸದಿಯನ್ನು ಲಕ್ಕುಂಡಿಯಂತಹ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಔಚಿತ್ಯವೇನಿತ್ತು? ಆಕೆ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಲು ಬೇರೆ ಜಾಗವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳದೆ ಲಕ್ಕುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಆಕೆ ಮುನ್ನ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ಬಸದಿಗಳಿಗಿಂತ ಇದು ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಾಗಿ ಅಂದರೆ ಕಳಶವಿದ್ದಂತೆ ಎಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರಣಗಳು ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಜೈನರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಘರ್ಷದ ಎಳೆಗಳು ಇವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮಾನ್ಯಳಪ್ಪ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಅಗ್ರಹಾರದ ಮಹಾಜನರನ್ನು ಬಸದಿಗಾಗಿ ನಿವೇಶನವನ್ನು ಬೇಡಿ ಪಡೆಯುವುದು– ಅಗ್ರಹಾರವು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಶದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅಗ್ರಹಾರದ ಮೇಲೆ ರಾಜನ ಅಧಿಕಾರವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಜೈನಧರ್ಮ ಅವಸಾನದ ಅಂಚಿನತ್ತ ಸರಿಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದರ ಏಳಿಗೆಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸ ಹೊರಟ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಗೆ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯ ಕಂಡಿರಬೇಕು; ಆ ಮೂಲಕ ಜೈನಧರ್ಮ, ಜೈನ ಬಸದಿಯ ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಈ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಂತಿದೆ. ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಲಕ್ಕುಂಡಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಬೇಡಿ ಪಡೆದ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅದರಿಂದ ಸಂತುಷ್ಟರಾದ ಅಲ್ಲಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಆ ಜಿನನಿಗೂ ತಮ್ಮ ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಗೆದು ಆ ಬಸದಿಗೆ 'ಬ್ರಹ್ಮಜಿನಾಲಯ' ವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ: 'ಬ್ರಹ್ಮನೆ(ದ)ಲ್ಲಮಗ್ಗಾದೀ ಬ್ರಹ್ಮಜಿನಂ ತಾನೆನುತ್ತ ಸಾಸಿರ್ವರುಮಾಬ್ರಹ್ಮಜಿನನಿಳಯ ಕಿತ್ತರ್ಬ್ರಹ್ಮಜಿನಾಳಯಮೆನಿಪ್ಪ ಪೆಸರಂ ಮುದದಿಂ' (ಬಿಕೆಇ. ೧.೧. ೫೨;೧೦೦೭) ಬ್ರಹ್ಮ, ಜಿನ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ, ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವ ಸಮನ್ವಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಅಲ್ಲಿನ ವೈದಿಕರಿಗೆ 'ಉಭಯಮುಖಿ' ದಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅವರ ಮೆಚ್ಚಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಬಸದಿಯು ಅವರದೇ ಎನ್ನುವ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥ ಬರುವ ಹಾಗೆಯೇ ರೂಪಿಸಲಾಗಿರುವುದು ಜೈನ ಬಸದಿಯ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಕೈಗೊಂಡ ಹೊಸ ಮಾರ್ಗವಿದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಜೈನ ಮತ್ತು ವೈದಿಕಧರ್ಮದೊಡನೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೂ ಸಂಘರ್ಷವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವುದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಜಿನವಲ್ಲಭನಂತೆಯೇ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯೂ ಮೊದಲು ವೈದಿಕಧರ್ಮದವಳಾಗಿದ್ದಳೆಂಬುದು ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ತಂದೆಯು ವೆಂಗಿಮಂಡಲದ ಕಮ್ಮೆನಾಡಿನ ಪುಂಗನೂರಿನಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ್ದ ಕೌಂಡಿನ್ಯಗೋತ್ರದ "ದ್ವಿಜಾಗ್ರಣಿ" ನಾಗಮಯ್ಯ. ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ತಂದ ಉಭಯಕುಲದವರೂ ಜೈನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಹಾಗೂ, ಜಿನವಲ್ಲಭರ ವಂಶಸ್ಥರು ವೆಂಗಿನಾಡಿನ ಶ್ರೀವತ್ಸಗೋತ್ರದವರು, ಇವರೂ ಜೈನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋದ, ಅನ್ಯಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಮತಾಂತರಿಗಳನ್ನು ಅಸಂತುಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ವೈದಿಕರು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಅವರನ್ನು ಸಂಶಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ನಿದರ್ಶನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

४.೧.೨ ಅಗ್ರಹಾರಗಳು ಮತ್ತು ಶೈವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ

ವೈದಿಕರ ಆಂತರಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಆದ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸುತ್ತ ಹೋದ ಹಾಗೆ ಒಳ ತಿರುಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಗ್ರಹಾರಗಳು ವೈದಿಕರ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ; ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಮತೀಯರ ಸೇರ್ಪಡೆಗೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆ. ಹೇಗೆಂದರೆ ಮೊದಮೊದಲು ಅಂದರೆ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈದಿಕರು ಪ್ರಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ (ರಾಜಶಾಹಿಗಳಿಂದ) ಕಾಲ, ಫಲಶ್ರುತಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಫಲದ ಸಮಭಾಗವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದನ್ನೂ ಇವರ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಕುರುಹುಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ನಂತರ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಈ ಶೈವರನ್ನು ಹೊರದೂಡುವ ಅಂದರೆ ಮಠಗಳ ಆಚಾರ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಾಜನಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧ ಬಿರುಕು ಬಿಡುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮಾದರಿಗಾಗಿ ಫಲಶ್ರುತಿಗಳ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸತೊಡಗುತ್ತದೆ.

"ಅಗ್ರಹಾರಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವೈಷ್ಣವರಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿರದೆ ಶೈವರಿಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ದೊರೆಯಿತು. ಅಂದರೆ, ವೈಷ್ಣವರು ಶೈವರೊಡನೆ ಅಗ್ರಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿದರಲ್ಲದೆ ದತ್ತಿದಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೂ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂತು. ಮೊದಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ–ಶೈವರಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಗೌರವಗಳಿದ್ದ ಬಗ್ಗೆ ತೋರುವುದು. ಆದರೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸಿ, ಅಗ್ರಹಾರಗಳನ್ನೇ ರಾಜಕೀಯ ಅಗ್ಗಿಷ್ಟಿಕೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರು" (ಎಸ್.ಶೆಟ್ಟರ್ ೧೯೭೬:೨೮). ಶೈವ–ವೈದಿಕರ ಹೋರಾಟದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿಯಲು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುವಂತೆ ಶೈವರ ಅಧಿಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸುವುದೊಳಿತು. ಇದು ಅಗ್ರಹಾರ ಹಾಗೂ ಶೈವರ ನಡುವಿನ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.ದೇವಸ್ಥಾನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಬೆಳೆದಂತೆ ಅದರ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಂತೂ ಇತ್ತು ಅಂತಹ ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಸ್ಥಾನಪತಿ. ಒಂದು ದೇವಸ್ಥಾನ ಅಥವಾ ಹಲವು ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣಕ್ಕೆ ಒಬ್ಬ ಸ್ಥಾನಪತಿ ಇರುತ್ತಿದ್ದನು. ಆ ದೇವಸ್ಥಾನ ಅಥವಾ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡ ಮಠ, ಸತ್ರ, ಶಾಲೆಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಅದೇ ಸ್ಥಾನಪತಿಗೆ ಸೇರಿರುತ್ತಿತ್ತು.ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈದಿಕರ ನಡುವೆ ನಡೆದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಬಹುದು.

ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ವೈದಿಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಕಾಳಾಮುಖ ಮಠಾಧೀಶರಿಗೂ ತೀವ್ರ ಪೈಪೋಟಿ, ಸಂಘರ್ಷಗಳುಂಟಾಗಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಗೆಲುವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರು ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ವೈದಿಕರೆ. ತಮ್ಮ ಈ ಸಫಲತೆಗಾಗಿ ಅವರು ಅನುಸರಿಸಿದ ತಂತ್ರಗಳು ಹಲವು. ಮೊಟ್ಟಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ದೇಗುಲದ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಠಿಕರಲ್ಲದ ಗುರುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾನಪತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ತಾಕೀತು. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೦೪೫ರ ಮೋರಂಗೆಯ ಶಾಸನ– 'ಇದು ನೈಷ್ಠಿಕಸ್ಥಾನಮಿಲ್ಲಿ ನೈಷ್ಠಿಕರಲ್ಲದೆ ತಪೋಧನಮಿರಲಾಗದು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ್ಯದಿಂ ಕೆಟ್ಟು ನಡೆವ ತಪೋಧನರಂ' ಅರಸನು, ಮನ್ನೆಯ, ಮೋರಿಂಗೆರೆಯ ಊರೊಡೆಯರಿದ್ದು ಹೊರಕಳಿಸಿ, ಅವರ ಸಂತತಿಯ ನೈಷ್ಠಿಕರನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಇರಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ನೈಷ್ಠಿಕ ತಪೋಧನರು ಸಿಕ್ಕಲಿಲ್ಲ ಎಂದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಸ್ಥಾನದ ಆಡಳಿತ ಅಲ್ಲಿಯ ವೈಷ್ಣವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ

(ಸ್ಥಾನಪತಿಗಳಾಗಲು ಅವರಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ). ಮೋರ್ಗಂಗೆರೆ ಶಾಸನ (ಸೌಇಇ.XI-I, ಬಳ್ಳಾರಿ. ೧೦೧;೧೦೪೫) ದಲ್ಲಿ ಲೆಂಕೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ, ಪಾದಮೂಲ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಮಠದ ವಿದ್ಯಾದಾನಕ್ಕೆ ದಾನ ಕೊಡಲಾಗಿರುವ ವಿಷಯ ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಶಿವಪುರವೆಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಲಗುಂದಿ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿನ ಶಾಸನವು 'ಈ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರ್ದ್ದ ತಪೋಧನರಂ ನಿಲಿಸುವುದು' (ಸೌಇಇ. .XI-I, ೧೬೩;೧೧೯೩) ಎಂದು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೯೦ರ ಶಿರಗುಪ್ಪ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಭುಕೇತೇಶ್ವರ ದೇವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರುಣ್ಣುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಡಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗಲ್ಲದೆ ಗೊರವುಗಳಿಗೆ ಸಲ್ಲದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪೂಜೆ' (ಸೌಇಇ.XI-I,, ೧೫೫;೧೧೯೦) ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಡತಿನಿಯ ಶಾಸನಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನೈಷ್ಠಿಕ ತಪೋಧನರ ಬಗ್ಗೆ ಪದೇ ಪದೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಘಂಟೆಯನ್ನು ಮೊಳಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಾನಂ ನೈಷ್ಠಿಕತಪೋಧನರ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಕಚ್ಚುಟಂದೊಲಗಿದ ತಪೋಧನಂ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೊಡೆಯನೆ...' (ಸೌಇಇ..XI-I, ಬಳ್ಳಾರಿ: ಕುಡತಿನಿ. ಶಾ.ಸ. ೧೬೪, ೧೯೭, ೧೯೮, ೧೦೯೮, ೧೧೧೯, ೧೧೨೦) ಇದರ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಅಗ್ರಹಾರವೂ ಆಗಿದ್ದ ಊರುಗಳ ಮೂಲಸ್ಥಾನ ದೇಗುಲಗಳ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುವುದು ಅಥವಾ ಹೊರಹಾಕುವುದು.

ದುರ್ವ್ಯಸನಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿ, ಪ್ರತಿದಿನ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಅಸ್ತಿಯನ್ನು ವ್ಯಯಿಸುತ್ತಾ, ದುರ್ಜನರಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತ ಲೋಕದ ಅಪವಾದವನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಕಟುವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿವೆ. (ಬಿಕೆಇ.XI-I, ೧೫೨;೧೧೦೩). ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸರೂ, ಮಹಾತಪಸ್ವಿಗಳೂ, ಮಹಾವೈರಾಗ್ಯಪರರೂ ಆಗಿ, ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅನಾಸಕ್ತರಾದ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರು ಇದ್ದರು (ಎಕ.VII, ಶಿಕಾರಿಪುರ: ಬೆಳಗಾವಿ ಗ್ರಾಮ. ೯೯;೧೧೧೩). ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು, ದೇವಾಲಯ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಳಕೆಗೀಡು ಮಾಡುವ ಗುರುತರ ಹೊಣೆ ಹಗುರವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಅವರು ತಪಸ್ಸಿಗೆ ತೊಡುಗುವುದಕ್ಕೆ ವೇಳೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ? ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ದೇವಾಲಯದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಡಳಿತ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದ ದತ್ತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಆದಾಯದ ಹೆಚ್ಚಳ, ಈ ವರ್ತುಲಗಳ ನಡುವೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರ ನೈಷ್ಠಿಕ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಕ್ಕೆ ಕುಂದುಂಟಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದುದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ದುರ್ವ್ಯಸನಗಳಿಗೂ ಹಣವೇ ಕಾರಣವಾದ್ದರಿಂದ, ಆಸ್ತಿ, ಹಣದ ಸೌಕರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರು ಹಾದಿ ತಪ್ಪುವುದನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಶಿಕಾರಿಪುರದ ಮುಚ್ಚಡಿ ಶಾಸನವು ಕಠಿನ ನಿಯಮವನ್ನು (ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರ ಬಗ್ಗೆ) ರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮಠಮಿದುನೈಷ್ಠಿಕಮಠಮಿಾ ಮಠದೊಡೆಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯಮಿಲ್ಲದೊಡಂದೀಮಠದಿಂ ಪೊರಮಡಿಸು[ವು]ದೀ ಮಠಸಾರಥಿಯ ಮಠದ ಸನ್ತತಿಯ ಮಠಂ' (ಎಕ.VII, ೨೭೬, ೧೧೪೩). ನೈಷ್ಠಿಕಸ್ಥಾನಗಳಿದ್ದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಮಠಗಳೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ನೈಷ್ಠಿಕ ತಪೋಧನರೇ ನೈಷ್ಠಿಕಸ್ಥಾನಪತಿಗಳಾಗಿ, ದೇವಸ್ಥಾನದ ಜೊತೆಗೆ ಇರುತ್ತಿದ್ದ ಮಠಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ದೇವಸ್ಥಾನದ ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ, ನೈಷ್ಠಿಕ ತಪೋಧನರು ಮನಸೋತು ಕೀಳುಕೃತ್ಯವನ್ನೆಸಗುತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಶಾಸನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಹಡದಹಣಹಾಗ ಮೆಲ್ಲಮಜೆಡೆಯಿಡುಕುರಮಡಸಿಮಿಚಿಡದೊತ್ತಿರಿಗಿವಿ ತುಡುಗುಣಿ ಗೊರವರ ಮೆಚ್ಚಂಪೊಡವಿಗೆ ಸಿವಶಕ್ತಿ ತಾನೆ ನೈಷ್ಠಿಕಮುನಿಪಾ' (ಎಕ.XII, ಚಿಕ್ಕನಾ, ೩೦;೧೧೪೯). ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ

ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಪಸ್ವಿಗಳ ಕಪಟಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಶೈವ–ವೈದಿಕರ ಘರ್ಷಣೆ, ವಚನ ಚಳುವಳಿಗೆ ಇಂಬು ನೀಡಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮೇಲೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾದ ಶಾಸನಗಳು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದವು. ಬಸವಣ್ಣನ ಜನ್ಮ ಸ್ಥಳವಾದ ಬಾಗೇವಾಡಿ, ಬಾಗೇವಾಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಅಗ್ರಹಾರಗಳು ಮತ್ತು ನೈಷ್ಠಿಕ ತಪೋಧನರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ, ಬಸವಣ್ಣನು ಮಾಡುವ ವೈದಿಕರ ವಿಡಂಬನೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ಒದಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಬಾಗೇವಾಡಿಯ ಮುತ್ತುಗಿ ಶಾಸನ, ದೇವಾಲಯದ ದತ್ತಿ ದಾನಗಳನ್ನು 'ಧರಣೀ ವಲ್ಲಭರುಂ ಪ್ರಧಾನಪುರುಷರ್ದ್ದಂಡಾಧಿಪರ್ನ್ನಾಡನಾಳ್ವರಸರ್ಪ್ಪೆ ಗ್ಗಡೆಗಳ್ಸಮಸ್ತ ಕರಣಂಗಳ್ನಾಡುಗಳ್ಮತ್ತಮೀ ಪುರದಾದಿ ಪ್ರಭುಗಳ್ಮಹಾಜನಮುಮಾರಾ ಯ್ದೆಂದುಮೀ ಧರ್ಮ್ಮಮಂ ಪ್ರತಿಪಾಳಿಪ್ಪುದು' (ಸೌಇಇ.XV ೩೨;೧೧೪೩). ಮುತ್ತುಗಿ ಶಾಸನವು 'ಇರಿಸುವುದು ಪರಮನೈಷ್ಠಿಕರವರಮುನಿಯುಂ ಪ್ರಭುಮಹಾಜನಂಗಳು ಕಾಂತಾವರಸಾದನನೀ ಸ್ಥಾನದಲಿರಲೀಯದೆ ಕಳೆವುದಿನಿತನಾಂ ಪ್ರಾರ್ತ್ಥಿಸಿದೇಂ' (ಸೌಇಇ.XV, ೩೭;೧೧೪೪). ನೈಷ್ಠಿಕ ಸ್ಥಾನಪತಿಯು 'ಕಾಂತವರನಾದರೆ' ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದರೆ, ಅವನನ್ನು ತೆಗೆದು ಅವನ ವಂಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವುಳ್ಳ ತಪೋಧನರನ್ನು ನೇಮಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವು ಮಹಾಜನರಿಗಿತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅನುಸರಿಸಿದ ಎರಡನೇ ತಂತ್ರವೆಂದರೆ ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಈಶ್ವರ ದೇಗುಲಗಳ ಪೂಜಾರಿಗಳಾಗತೊಡಗಿದರು. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಅಕಸ್ಮಾತ್ತಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮಾಧವನನ್ನೇ ಈಶ್ವರರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಸಿಂಧಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಮಾಲಗನ ಶಾಸನ, ಮಾಧವೇಶ್ವರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟ ಭೂದತ್ತಿಯನ್ನು ಊರು ಪ್ರಭುಗಳು, ಮಹಾಜನರು ಕಾದೂಡುವರು ಎಂದಿದೆ (ಇದು ಬಿಜಾಪುರದ ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ. ಸೌಇಇ. XX, ೧೧೯; ೧೧೪೮).ಎಂದು ಶಾಸನವು ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ನೇರ ಸೂಚನೆ ನೀಡಿದೆ. ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರು ದುರ್ವ್ಯಸನಗಳು, ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹಣವನ್ನು ವ್ಯಯಮಾಡುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಇಂತಹ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಅತ್ಯವಶ್ಯಕವಾಗಿದ್ದವು. ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಒಡೆಯರೂ ಆಗಿದ್ದ ವೈದಿಕರು ಅಲ್ಲಿನ ಆಡಳಿತದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿದ್ದರು. "ಈ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರುಗಳಿಗೆ ಭಕ್ತರಾದ ಗಾವುಂಡರು, ಸೆಟ್ಟರು ಮುಂತಾದವರು ದೇವಾಲಯಕ್ಕಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಮಠ–ಮಾನ್ಯ ಇವರದೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಶಿವಾಲಯಗಳ ಅಂತರ್ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಡೆಯಿಸುತ್ತ, ದೇವಾಲಯಕ್ಕಾಗಿ ತಳವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಪಭೋಗಿಸುತ್ತಿರುವುದು, ಈ ಲಾಕುಳ ಶೈವ ಗುರುಗಳ ವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಜೀವನೋಪಾಯವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದಿತು." (ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯ ೧೯/೫೭) ಕ್ರಿ.ಶ.೧೧೩೦ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಶೈವರಲ್ಲಿ ಸೌಹಾರ್ದ ಬೆಳೆಸಲು 'ಹರಿಹರ' ಅಭಿನ್ನರು ಎಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಬಂದುದನ್ನು ಮರಲೆಯ ಒಂದು ಶಾಸನದಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಮರಲೆ'ಯನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರ ಮಾಡಿ ಬಂಧುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ವೃತ್ತಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಿ ದತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯವಿದೆ. ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಮಾಡಿದ ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಮತ ವೈಷಮ್ಯ ಹಾಗೂ ದ್ವೇಷವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ದತ್ತಿಮಾನ್ಯಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸ್ಥಾನಾಚಾರ್ಯರ ವಿರುದ್ಧ ಘರ್ಷಣೆಗಿಳಿಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಏರ್ಪಟ್ಟವು.

೪.೧.೩ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ

'ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇದು ಭಾರತದ ಸಮಾಜದ ಅಡಿಗಲ್ಲಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಪರಸ್ಪರ ಅವಲಂಬನ ಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಶ್ರೇಷ್ಠ-ಕನಿಷ್ಠ ಎನ್ನುವ ತಾರತಮ್ಯ ಭಾವನೆಗಳು, ಅಧೀನತೆಯ ನೆಲೆಗಳು- ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಬರುವ ವಿವಿಧ ಗುಂಪುಗಳ ನಡುವಣ ಒಪ್ಪಂದಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ

ಶೋಷಕ ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರು

ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಶೋಷಕರು ಮತ್ತು ಶೋಷಿತರ ನಡುವೆ ಇದ್ದಂತಹ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಅದು ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಶೋಷಕರಾದ ಮೇಲುವರ್ಗಗಳ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿ ಸೂಚಕವಾದ ವಿಷಯಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ, ಆ ದುಡಿಮೆಯ ಫಲವನ್ನು ನೀಡುವ ಜನವರ್ಗಗಳೇ ಶೋಷಿತವರ್ಗವಾಗಿತ್ತು.

ಅರಿವನ್ನ ಗಾವುಂಡನ ತಮ್ಮ ಗೋವುಗಳನ್ನು ತಾಳಗುಂದದ ಮಹಾಜನಗಳಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. 'ಮಾದಿಗ' ಜಾತಿಯುವನಾದ ಈತನು (ಈ ನಾಣೆಯು) ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಕೃತಾರ್ಥರಾಗಬೇಕೆಂಬ ಭಯವನ್ನು ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಿದ್ದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಭೂದೇವತೆಗಳಾಗಿ, ಅವರು ಹರಸುವುದರಿಂದ ಸಂತೃಪ್ತಿಯಿಂದ ಪಡೆದವೆಂಬ ಧನ್ಯತಾಭಾವ ಈ ಜನರ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ (ಎಕ. VIII, ಸೊರಬ: ಹುನವಳ್ಳಿ; ೯೬೪).ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ, ಆ ಊರಿನ ಸಮಸ್ತ ವಸ್ತುಗಳ ಮೇಲೆಯು ಅವರದೇ ಅಧಿಕಾರವಿರುತ್ತಿತ್ತು. 'It is made clear that the Agraharas were the villages granted to the brahmanas but it does not mean that only brahmanas lived in such villages. A number of other people following different professions also lived in them' (S.Leela Shantakumari 1986:28). ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಶೈವರು ಸೇರಿ ಮಿಕ್ಕ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿಗಳ ಪ್ರಜೆಗಳು ಶೂದ್ರರೂ, ತೊತ್ತುಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಲವಾಳದ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ 'ಸಾಸಿರ್ವ್ವರ್' ತೊತ್ತು ಚಿಕ್ಕಿಮಯ್ಯನು ಮೂರು ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಆ ಅಗ್ರಹಾರದ ಮಹಾಜನರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸಾಸಿರ್ವರೆಂದರೆ ಸಾವಿರ ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದರೆ, ತೊತ್ತು ಎಂಬ ಪದ ಅಗ್ರಹಾರದ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ, ಅಗ್ರಹಾರದ ಮೇಲಿನ ಹಿಡಿತ ಇವೆಲ್ಲದರಿಂದ, ಅಗ್ರಹಾರಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ವೈದಿಕರೇ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೂ, ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲರೂ ತೊತ್ತುಗಳಾಗಿ ಅವರ ಸೇವಕರೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಬಿಟ್ಟಿ ಕೆಲಸ, ಸುಂಕ, ಸೇವೆ ಎಂದು ತಮ್ಮ ಮುಷ್ಠಿಯಲ್ಲೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಲುಗಿಸುತ್ತಿತ್ತು (ಸೌಇಇ. XX, ಎಲವಾಳ. ೭೦;೧೦೦೮)

ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ವೈದಿಕರ ಜೊತೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಗಾವುಂಡ, ಊರೊಡೆಯರೂ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇತ್ತು. 'It is also interesting to note that the government exercised its control over such Agraharas through their officials like gavunda, urodeyas etc. And in matters of the

administration of the Agraharas the mahajanas worked in close collaboration with them (Ibid). ಹೀಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಗೌಡರುಗಳ ಉಂಬಳಿ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಸುಲಿಗೆ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಗೂಟಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ದೋಣಿಕಲ್ಲು ಶಾಸನ ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ, 'ಕೊಣ್ಡಕುನ್ದೆಯ ಮನೆಯ ಸಂಕರಸನರಸುಗೆಯ್ಯೆ ದೊಡ್ಡ ಕಳುಹಿಕಲ್ಲು ದ್ಧಾರ್ಮ್ಯದ ವಿತ್ತಿಯ ನಿಜ್ಜರಗಾವುಣ್ಡನು ಚಳಿಕಗಾವುಣ್ಡನು ಚನ್ದಯಗಾವುಣ್ಡನು ತಮ್ಮಾಳೋಚನೆಯಿ ಚಿದ್ದಯ್ಯನು ಜಕ್ಕಯ್ಯನುವೆಂಬ ಪಾರವರು ಗುಣ್ಡಮಯ್ಯಂ ದೋರು" ಎಡೆಯಾಯ್ಲತನದಿಂ ರಾಜಗಾಮಿತಂಗೆಯ್ದು ಮೆಣ್ಡಿಯತನದಲೂರನೆನ್ನದೆನ್ದು ಮೂರು ವರಿಷದುಣ್ಬಳಿಯ ಪೋಗತೊರ್ದುಣುತಮಿರ್ಪ್ಪುದಂ ಕಣ್ಡು ನೆಲವಾಳು ಪಾಕಂಬೋಪಲ್ಲಿ ಮೂವರಲೋರ್ವ್ವರ್ ಸತ್ತಡಲ್ಲದೆ ಭೂಮಿ ನಿಲ್ಲದೆನ್ದು ಸತ್ತವಿರಿಗು ಮುನ್ನಿನ ಭಾಗಮಲ್ಲದ ಮತ್ತವೊನ್ದು ಭಾಗಮು ತೇಜಸಾಮ್ಯವಿತ್ತಿಗಾ ಬಳ ೧೦ ಕೊಳ್ವುದೆನ್ದು ನುಡಿಯಲಾರ್ ಸಾಯಲರ್ಮ್ಮದಿರ್ದ್ದಿಡೆ ನಿಜ್ಜರಗಾವುಣ್ಡ ಸಾವ ನಿಶ್ಚಯಗೆಯ್ದು' (ಸೌಇಇ.IX.i ಗೂಟಿ: ದೋಣಿಕಲ್ಲು. ೧೨೩;೧೦೫೬–೬೦). ಈ ಶಾಸನ ವೈದಿಕರ ಕುಟಿಲತೆಗೆ, ದೂರ್ತತೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ, ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಮೂವರು ಗಾವುಂಡರಲ್ಲೇ ಸಾಯುವ ಪಂಥವನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದು, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಾಯಲು ಮೂವರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಮುಂದೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ತಮಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಇಬ್ಬರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ತಿಳಿದಿರಬಹುದು. ಗೌಡರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಸಾಯದಿದ್ದರೆ ಭೂಮಿ ಕೈತಪ್ಪಿ ಹೋಗುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡು ನಿಜ್ಜರಗಾವುಂಡ ಸಾಯುವ ನಿಶ್ಚಯ ಮಾಡಿ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ ಇರಿದುಕೊಂಡು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಿಜ್ಜರಗಾವುಂಡ ನ್ಯಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದ ಅಧಿಕಾರಿ ನಜ್ಜರಗಾವುಂಡ ಬದುಕನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ, ತಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಶಿಕ್ಷೆಯಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಂಡ ತಂತ್ರವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸುತ್ತದೆ.

"ಮಧ್ಯಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ನ್ಯಾಯವ್ಯವಹಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತುಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಷಯಗಳು ಜಾತಿ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಣಯಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. 'ಅಪರಾಧಿಗಳನ್ನು ಅವರವರ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಡಿಕೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ವಿಧಿಸಲಾದ ದಂಡನೆಯು ಅಪರಾಧಿಯು ಯಾವ ಜಾತಿಯವನೆಂಬುದನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿತ್ತು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕ್ರಿ.ಶ.೧೨೦೪ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ೧ನೆಯ ಕುಲಶೇಖರನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಲಾದ ದಾನಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವವರಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ದಂಡನೆ ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ನಾಲ್ಕು ಜಾತಿಯೊಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಾಡಿದರೆ ನಾಲ್ಕು ಜಾತಿಯಂ ಪೊರಗು; ಸೆಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದಡೆ ಸರ್ವಸ್ವಬಳಂಜದಿಂ ಪೊರಗು; ಒಕ್ಕಲು ಮಕ್ಕಳು ಮಾಡಿದಡೆ ತಲೆ ಸಾವಿರ ಹೊನ್ನು ದಂಡ"(ಕೆ.ವಿ.ರಮೇಶ ೧೯೬೮:೭೨).

ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ಶಾಸನಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಇವೆಲ್ಲವು ಸರಿಸುಮಾರಾಗಿ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗಕ್ಕೆ ೧೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಂತಹ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಆರನೆಯ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನು ಈ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಅಧಿಕ ಸವಲತ್ತುಗಳು ಹಾಗೂ ಇವರಿಗಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಅಗ್ರಹಾರಗಳು, ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕವರ್ಗವು ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿಯೇ ಹೊಂದಿ, ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಲ್ಲದೆ

ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇದು ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದನ್ನು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಅರಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳು ಶೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ

ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪ ತಾಳಿರುವ ಧೋರಣೆ ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿಯೂ ಅವನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪ ತೋರಿದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಪಾತ್ರ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ 'ಕುಲ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವ್ಯಕ್ತಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹೀನಕುಲದವನಾದ ಕರ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ 'ಕುಲ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದು ಅವನ ಬದುಕಿಗೆ ತೊಡಕಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕುಲದ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಸೂತ, ಅಂಬಿಗ ಎಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೀನಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯ ಆಗರಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಕರ್ಣ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಹುಟ್ಟು, ಅಧಃಪತನ, ದುರ್ದೆಸೆಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಅವನ ಜಾತಿಯೇ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಜನರ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಂತಹ ಬೇಡರ, ಹೊಲೆಯರ, ದೀನದಲಿತರ ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಶೂದ್ರರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ ಪಂಪನ ಕರ್ಣ. ತಲೆತಲಾಂತರವಾಗಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ, ತಲೆಬಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಂತಹ ಹೀನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಗುರಿಯಾದ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಭೀಕರ ಚಿತ್ರಣದ ಸಂಕೇತವೇ ಇದಾಗಿದೆ. ಮಾತ್ಸರ್ಯ, ಅಸಹನೆ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಸಮಾಜದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಗೆ ತಾವೇ ಕಾರಣರೆಂಬ ಅಹಂಭಾವ, ಸ್ವಲಾಭಪೂರಿತವಾದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಅಂದಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ದ್ರೋಣ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರು ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದವನು ದುರ್ಯೋಧನ."ಕುಲವೆಂಬುದುಂಟೆ. . . . . (ಪ.ಭಾ. ೨-೮೩೧) ಎಂದು ದ್ರೋಣ, ಕೃಪರ ಹುಟ್ಟಿನ ಮೂಲವನ್ನೇ ಕೆದಕಿ ಅವರ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಸಮಾನತೆಯ ಆಳವನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದ ಪಂಪ, ಅದರ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿಯೇ ಈ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಈಗಲೇ ಕರ್ಣನನ್ನು 'ಕುಲಜ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಕೌರವನು ಅಂಗರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಎಲ್ಲರೂ ಕರ್ಣನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಲೆಬಾಗುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ದುರ್ಯೋಧನ.

ಭೀಷ್ಮರಿಗೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭ: ಕೌರವರ ಸೇನೆಯ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಲು ಭೀಷ್ಮರಿಗೆ ದುರ್ಯೋಧನ ಆಹ್ವಾನಿಸುವಾಗ ಸಂಘರ್ಷಪೂರ್ಣ ಸನ್ನಿವೇಶವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕರ್ಣ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಳಾದವನು ಒಡೆಯನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ತರವಲ್ಲ. ಕೌರವನು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಅಂಗ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ದ್ರೋಣನ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಅವನು ಕುಲಜನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ದ್ರೋಣನು 'ನಾಲಗೆ ಕುಲಮಂ ತುಬ್ಬುವವೊಲುರಿದೆ ನೀಂ ಕಿಡೆ ನುಡಿವೈ' (೧೦-೨೦) ಎಂದು ಕರ್ಣನನ್ನು ಚುಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಕರ್ಣ ಅದನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡುವಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ಗೋಜಲಾಗಿದೆ. ದ್ರೋಣ ಕುಲದ ಮಾತಾಡುವ ಈ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಣ 'ಕುಲೀನ'ನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೂ ಅದರ ಸೌಲಭ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಜಾತಿಗಿಂತ ಅವನ ಗುಣಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಿಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂದು ಅವನಿಗೆ ದುರ್ಯೋಧನನಿಂದ ದೊರೆತ ಪದವಿ ಹಾಗೂ ಬೆಂಬಲಗಳಿಂದ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಮಾತಾಡಲು ಧೈರ್ಯ ಒದಗಿಬಂದಿವೆ.

ಕುಲಮನೆ ಮುನ್ನಮುಗ್ಗಡಿಪಿರೇಂ ಗಳ ನಮ್ಮ ಕುಲಂಗಳಾಂತು ಮಾ।
ರ್ಮಲೆವನನಟ್ಟಿ ತಿಂಬುವೆ ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಕುಲಂ ಗುಣಂ॥
ಕುಲಮಭಿಮಾನಮೊಂದೆ ಕುಲ[ಮಣ್ಮು ಕುಲಂ] ಬಗೆವಾಗಳೀ [ಗಳೀ]।
ಕುಲಹದೊಳಣ್ಣ ನಮ್ಮ ಕುಲವಕುಲಮಂ ನಿಮ್ಮಗುಂಟುಮಾಡುಗುಂ(ಪ.ಭಾ. ೧೦-೨೧)

ದ್ರೋಣನ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವಾಗ: ಸೂತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಸೂತಜನಿರೆವಂ ಗಡಂ ಪರಗೆಯನೇಂ ಗಳ ಪಟ್ಟಮೆ ಪಾರೆತಿಂಬುದೇ' (೧೨–೪೦) ಕುಲದ ಅಹಂಭಾವದಿಂದ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಿಗೆ, ಕರ್ಣ ತಿರುಗಿ ನಿಂತು, ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಹಸ, ಗುಣಾವಗುಣಗಳನ್ನು, ಒಟ್ಟು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬದುಕಿನ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಕುಲವಲ್ಲ ಎಂದರೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡು ಗಡುಸಾದ ಧ್ವನಿಯಿಂದ ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. 'ಎನಿತಳವುಳ್ಳೊಡಂ ದ್ವಿಜನ ಗಂಡಗುಣಕ್ಕಗಿವನ್ನರಾರೊ' (೧೨–೪೧) ಎಂದು, ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಟೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುತ್ತಾ, 'ನಿಷ್ಕಾರಣಂ ಕೆಯ್ದುವಿಕ್ಕುವ ಕಣ್ಣೀರ್ಗಳನಿಕ್ಕುವೀಯೆರಡುಮಂ ನಿಮ್ಮಯ್ಯನೊಳ್ ಕಲ್ತಿರೇ' (೧೨–೪೪) ಎಂದು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅವನ ಜೊತೆಗೆ ತೀರಿಹೋದ ಅವರಪ್ಪ ದ್ರೋಣನನ್ನೂ ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ನಿಮ್ಮಂತೆ ನಮಗೂ ರೋಷವೇಷಗಳಿವೆ ಎಂದು ತೋರಿಸುತ್ತಾ ಕಿಡಿಕಾರುತ್ತಾನೆ.

ಉತ್ತಮ ಹೀನ ಕುಲಭೇದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಬಹುಶಃ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದಾಗಿದೆ. ಆ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗಾಗಿ ಕೆಳ ಕುಲದವರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವುದು, ಪದವಿ ಹಾಗೂ ಹಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮೇಲೆತ್ತಬಲ್ಲವು. ಅಲ್ಲದೆ ಭೀಷ್ಮನ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಸೂಚಿಸುವ 'ಕಲಿತನದುರ್ಕು ಜವ್ವನದ ಸೊರ್ಕು ನಿಜೇಶನ ನಚ್ಚು ಮಿಕ್ಕ ತೋಳ್ವಲದ ಪೊಡರ್ಪು ಕರ್ಣ ನಿನಗುಳ್ಳನಿತೇನೆನಗುಂಟೆ' (೧೦–೨೩) ಇವೆಲ್ಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಧ್ವನಿ ಕೊಡಬಲ್ಲವು. ಮಾತಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ದೊರೆತಾಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಹೀನಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸದೆ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬಲ್ಲ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತದಿದ್ದರೂ, ಅವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ವಚನಕಾರರ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ, ಅಮಾನವೀಯವಾದ ಮಾನಸಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಶೋಷಕ ವರ್ಗದವರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬಿದವರು ವಚನಕಾರರು. ಸಮಾಜದ ಕೆಳಗಿನ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಬಂದವರು ಮೇಲುವರ್ಗದವರಿಗಾಗಿ ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ದುಡಿಯುತ್ತಾ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯವಾಗಿ, ತಮ್ಮನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವುದು ಮೇಲುವರ್ಗಗಳೇ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕೂಡ ಮಾಡದೆ, ತಮ್ಮ ದುಡಿಮೆಯ ಫಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾ, ಸಕಲ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ವಂಚಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ, ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಅಧೀನತೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಇವರಿಗೆ ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಟ್ಟವರು ವಚನಕಾರರು.

ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಲ್ಲಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಚನಾಂದೋಲನ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಿಟ್ಟು ಆಕ್ರೋಶಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವೂ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಔನ್ನತ್ಯವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಕಳಕಳಿ, ಬಸವಣ್ಣನು ಬಡವನ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೂ ಸಕಲ ಸವಲತ್ತುಗಳು ದೊರಕುವಂತೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅರಿವನ್ನು

ಮೂಡಿಸುವುದರತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಮಿಡಿಯುವವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲುಸ್ತರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗವನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದೇ ಬಸವಣ್ಣನು ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗಗಳ ನಡಾವಳಿಗಳ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವರ್ಗವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿದೆ.

ಏನಯ್ಯಾ, ವಿಪ್ರರು ನುಡಿದಂತೆ ನಡೆಯರು; ಇದೆಂತಯ್ಯಾ?
ತಮಗೊಂದು ಬಟ್ಟೆ, ಶಾಸಕೊಂದು ಬಟ್ಟೆ!
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯಾ, ಹೊಲೆಯರ ಬಸುಱಲ್ಲಿ
ವಿಪ್ರರು ಹುಟ್ಟಿ ಗೋಮಾಂಸವ ತಿಂಬುವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೆ ದೃಷ್ಟ.(ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೫೭೪)

'ಕರ್ಣದಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರುಂಟೆ ಜಗದೊಳಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮನುಷ್ಯರ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂಥದ್ದು. ಹುಟ್ಟೇ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಮಿತಿಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಠಿಣ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ತಿರುಗು-ಮುರುಗಾ'ಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಕೊಲುವವನೇ ಮಾದಿಗ, ಹೊಲಸು ತಿಂಬುವನೇ ಹೊಲೆಯ! ಕುಲವೇನೂ ಅವಂದಿರ ಕುಲವೇನೂ? ಸಕಲ ಜೀವಾತ್ಮರಿಗೆ ಲೇಸನೆ ಬಯಸುವ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರೆ ಕುಲಜರು! (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೫೯೧) ಹಿಂಸೆ ಹಾಗೂ ಅಶುದ್ಧ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿತವಾಗದೇ, ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದ ಆಡಳಿತ ವೈಖರಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಹಿಷ್ಕಾರದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಗಟ್ಟುವ (ಜಾತಿ ಹೀನನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು) ರೀತಿ ನಡಾವಳಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆರು ಮುನಿದು ನಮ್ಮನೇನ ಮಾಡುವರು ?
ಊರು ಮುನಿದು ನಮ್ಮನೆಂತು ಮಾಡುವರು ?
ನಮ್ಮ ಕುನ್ನಿಗೆ ಕೂಸ ಕೊಡಬೇಡ;
ನಮ್ಮ ಸೋಣಿಗಂಗೆ ತಳಿಗೆಯಲಿಕ್ಕಬೇಡ!
ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಹೋಹವನ ಶ್ವಾನ ಕಚ್ಚಬಲ್ಲುದೆ,
ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಯ್ಯನುಳ್ಳಕ್ಕರ ? (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೭೫೨)

ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟದ್ದರಿಂದ ಏನು ಮಹಾ ಆದೀತು? ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕುಟುಂಬದೊಡನೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಈ ವಚನ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಮ್ಮ ಕುನ್ನಿಗೆ ಕೂಸ ಕೊಡಬೇಡ' ಆದರೆ ಕೂಡಲಸಂಗಯ್ಯನೇ ನಿರುವಾಗ ಯಾರು ಮುನಿದರೂ ಭಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ. ವಿಪ್ರರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಅಂಜಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ಧೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಾ, ತಮಗೊಂದು ಇತರರಿಗೊಂದು ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದವರಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದವರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಇಂತಹ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯದ ಮಾತುಗಳೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟೇ ಆಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಚಲಿಸುವ ಚೈತನ್ಯದ ಅವಸ್ಥೆಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಯೇ ಆ ವರ್ಗಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಚಲನೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದ ಬಗೆಗಿನ ತೀವ್ರ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾಗ–ಎರಡು

೪.೨.೧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟದಿಂದ ಜನಮನದಲ್ಲುಂಟಾದ ತಾಕಲಾಟಗಳು

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೆ ಆಘಾತಕರವಾದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಏರ್ಪಡುವುದರಿಂದ, ಮಾನವನ ಅಂತಸತ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ದ್ವಂದ್ವಗಳು ಅಥವಾ ತಾಕಲಾಟಗಳುಂಟಾಗುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಕಾರಣಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ (ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ) ಪಾತ್ರವಹಿಸಿದ, ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿಸ್ತೃತವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಸಂದರ್ಭದ ಒತ್ತಡ ಅಥವಾ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಕೆದಕಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾದ ತಾಕಲಾಟಗಳು

ತಮ್ಮ ಊರಿನ ತುರುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಸವಾಲು ಎಸೆದೊ ಅಥವಾ ಕಳ್ಳರು ಬಂದು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು 'ತುಱುಗೊಳ್' ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕಳ್ಳರು ಬಂದು ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕದ್ದಾಗ, ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಗೋಪಾಲಕರು ಮತ್ತು ಇತರರು ಹುಯ್ಯಲನ್ನೆಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಊರಿನ ಜನರು ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಒಂದಾಗಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತವರ ಸ್ಮಾರಕಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಕದ್ದೊಯ್ದಾಗ, ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಗೋವಳಕರಿಗೆ ಮತ್ತು ಆ ಊರಿನ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿರುತ್ತಿತ್ತು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನಾತ್ಸಾಹ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿತ್ತು? ಏಕೆಂದರೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದನಗಳು ಮಾನವನ ಪಾಲಿಗೆ ಐಶ್ವರ್ಯದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ 'ಗೋಧನ'ವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ವಾಸ್ತವ ಚಿತ್ರಣವೊಂದನ್ನು ಪಂಪನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಕೌರವರ ಕಡೆಯವರು ವಿರಾಟನ ತುರುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಾಗ ಆ ಗೋಪಾಲಕರು–

ತುಱು ಪರಿವಾಗಳೆಮ್ಮ ಪೆಣನಂ ತುೞಿದುಂ ಪರಿಗುಂ ದಲೆಂದುಚಿಃ
ತುಱುಗೊಳೆ ಬಾಟಮೆಂದು ತುಱುಗೋಳೊಳೆ ಸಾವುದು ಸೈಪಿದೆಂದು ಪಾ
ಯ್ದುೞಿಕೆಯ ಗೋವರಣ್ಮಿ ಬರೆ ಪಾಯಿಸಿ ಘೋಟಯಿಲರ್ ತಗುಳ್ದುತ
ತ್ತಱ ತೞ್ಱಿದಿಕ್ಕಿ ದೇಗುಲಕೆ ಪೆರ್ಮರನಂ ಕಡಿವಂತೆ ಮಾಡಿದರ್॥(ಪ.ಭಾ. ೮–೯೫)

ಪಂಪನ ಈ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ನಿಜವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಶಾಸನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಸು. ೯೫೦ರ ಶಾಸನ ಮನೆಮುದ್ದ ಮಲ್ಲಯ್ಯ ಎನ್ನುವವನು 'ಊರ ತುಱು ಹುಯ್ಲೊಳ್ ತುಱುವಂ ಕಾದು ಸತ್ತು' ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥನಾದನು (ಮೈಆರಿ. ೧೯೨೭, ಪು. ೨೦;೯೫೦) ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪೆರ್ಗ್ಗಡೆ ಮಾದಿರಾಜ ಎನ್ನುವವನು ಬೆನತೂರಿನ ತುರುವನ್ನು ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಗೆ ಅಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಮಹಾಜನರು ತಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವನು ಮಹಾಜನರನ್ನೇ ಬಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ಮಾಡಿಮಯ್ಯ ಎನ್ನುವವನು ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ (ಬಿಕೆಇ. I-i, ೮೧;೧೦೪೯). ಆ ಅಧಿಕಾರಿಯ ಅಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ತಿಳಿಯುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರನ್ನು ಆತಂಕಕ್ಕೀಡುಮಾಡಿದ್ದಂತು ನಿಜವಾಗಿದೆ.

ತುರುಗಳನ್ನು ಕದಿಯಲು ಬರುತ್ತಿದ್ದವರು ವೇಗವಾಗಿ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಕುದುರೆಗಳನ್ನೇರಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದೂ ಉಂಟು. ಅಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತುರುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಕಳ್ಳರ ಕುದುರೆಗಳನ್ನು ಸೆರೆಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಇವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೪೦ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನು ತನ್ನ ಊರಿನಿಂದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಕೆಲಸದ ಸಲುವಾಗಿ ಪರ ಊರಿಗೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಗ, "ಆ ಗ್ರಾಮದ ತುಱುವಂ ತೊಱಹರಕಾಳಿನರ ಆ ಪುಯ್ಯಲಿಂಗೆಱಗಿ ಮೇಲಾಳಂ ನಿಱಿದು ಕುದುರೆಯಂ ಪಿಡಿದು ಆ ಮಾರ್ಬಲ"ವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ, ತುರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ ಆ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಎಕ. VII, ಶಿವಮೊಗ್ಗ. ೩೦;೧೧೪೦) ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ಗ್ರಾಮದ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಹೋರಾಟದಿಂದ ತನಗೆ ಪ್ರತಿಫಲವಿದೆಯೆಂದು ಆಶಿಸಿ ಹೋರಾಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸ್ವಯಂಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಆತನ ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ತುರುಗಾಳಗಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ತುರುಗಳು ಶತ್ರುಗಳತ್ತ ಹೊರಟಾಗ ಮತ್ತೆ ಇತರ ವೀರರು ಅವುಗಳನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿಸಿದ ವಾಸ್ತವಿಕ ವಿಷಯವು ಕೊರಕೊಡಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾಳರಸ ಎಂಬುವನು ತನ್ನ ಪ್ರಭುವಿನ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ, ಸೇನೆಯೊಡನೆ ಬಂದು ತುರುಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ದೇವಗಾವುಂಡ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಗಾವುಂಡ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಸೋದರರು ಊರ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಸಿಂಹಗಳಂತೆ ನಿಂತು ಬಾಣಗಳ ಮಳೆಯನ್ನೇ ಸುರಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಲ್ಲಿನ ಹಗ್ಗವೇ ಕಿತ್ತು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ ಅಲಗನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಶತ್ರುಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಅನೇಕರನ್ನು ಕೊಂದು ಮಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೈಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಾಣಗಳೂ, ಕೊಂತಗಳೂ ನಾಟುತ್ತವೆ. ಅವರ ಹೆಣಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ಗೋವುಗಳು ಮುಂದೆ ನುಗ್ಗಿದವು. ಇದನ್ನು ಕಂಡು ತಳಮಳಗೊಂಡ ಅವರ ತಮ್ಮ ಬಪ್ಪಗಾವುಂಡನು ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರು ಆದದ್ದನ್ನೇ ಆಗಲು ಬಯಸಿ, ಸೇನೆಯನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಎಕ್ಕಲರಸನ ಆಳು ಕುದುರೆಗಳು ಅವನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದದ್ದರಿಂದ, ಹಾಲ್ಗಟ್ಟದ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ 'ಒಡ್ಡನೊಡ್ಡಿ' ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಕೊಂದು ದನಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ, ಅಣ್ಣಂದಿರಿಗೆ ಜಲದಾನಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾನೆ (ಎಕ, VIII, ಸೊರಬ. ೧೭೫;೧೧೫೬). 'ಇವರಿಬ್ಬರ ಪೆಣನಂ ಮೆಟ್ಟು ತುಱುಪರಿಯಲವರಿಬ್ಬರಿಂ ಕಿಱಿಯ ಬೊಪ್ಪಗಾವುಂಡ ತಮ್ಮಣ್ಣಂದಿರಿಬ್ಬರ ಕಳೇಬರವಂ ಕಂಡು ಸೈರಿಸಲಾಱದೆ ನಮ್ಮಾದುದನಪ್ಪೆನಲ್ಲದೊಡೇಂ ತುಱುವಂ ಮಗುಳ್ಚಿ ಬಪ್ಪೆನ್" ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ತುರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವಧನಗಳಾಗಿದ್ದ ಈ ಗೋವುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದವರಿವರು. ಬನವಾಸಿಯ ಒಂದು ವೀರಗಲ್ಲಿನ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತುರುಗಾಳಗದಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ಹೆಣಗಳನ್ನು ತುರುಗಳು ತುಳಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಂತೆ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಊರಳಿವು ಮತ್ತು ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್

ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು ಶತ್ರುಗಳ ಊರಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಸೂರೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸದೆಬಡಿದು ಅವರ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೂ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಗೆದ್ದಂತಹ ಮಂದಿ ಸೋತವರ ಊರುಗಳ ಮೇಲೆ ಬೀಳುತ್ತಿದ್ದರು; ಕಳ್ಳರು ತುರುಗಳನ್ನು ಕದ್ದು, ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿ ಅಥವಾ ಮಾನಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಊರುಗಳನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೇ

'ಊರಅಳಿವು' (ಊರಿನ ನಾಶ). ಊರಅಳಿವು ಎಂಬುದು ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಜನರಿಂದ ನಾನಾ ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಸಹಾಯಕ, ಅಸ್ಥಿರತೆಯ ಬದುಕಿಗೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮಾನಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರಬಹುದು. ಗೋವುಗಳಷ್ಟೇ (ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯ ಸ್ಥಿತಿ) ಅರಕ್ಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಇದ್ದಿರಬಹುದೆ? ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುರುವನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವಾಗ ಅಥವಾ ಊರಳಿವಿನ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಇಲ್ಲವೆ ಮಾನಹಾನಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಹುಯ್ಯಲಿಡುತ್ತಿದ್ದರು (ಸಹಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು). ಆದ್ದರಿಂದ ಇದನ್ನು 'ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್' (ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾನಹಾನಿ) ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದು. ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್‌ಗಳು ಯಾವಾಗ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧದ ತರುವಾಯ, ಸೋತ ಅರಸರ ಊರುಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದ ಅರಸರು ಆಕ್ರಮಿಸುವಾಗ, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಂಟಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ನಡೆದಿರಬಹುದು.

ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಹಾನಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ವಿವರಗಳು

ಅಸಹಾಯಕರಾದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕೂಗಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಇಂತಹ ಅಸಹಾಯಕ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಕೇಳಿಯೂ ಎಂಥ ಅಸಹಾಯಕನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಖಂಡಿತಾ ತನ್ನ ಪ್ರಾಣ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತಾದರೂ ತನ್ನ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ನೋಡಲಾಗದೆ ಹೋರಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಗಳು ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹವು ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳ ಪ್ರತೀಕವೇ ಸರಿ. ಸತ್ತು ಗೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗಿ ಆತ ಜನರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಊರಳಿವಿನಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೂ ದಾಳಿಕಾರರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ರೀತಿಯ ಹುಯ್ಯಲುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪ. ಆದರೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು 'ಪೆಂಡಿರುಡೆಯುಚ್ಚುವಾಗಳು' ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಶಾಸನದ ಉದಾಹರಣೆ – 'ಕೋಗೋಡಿನೊಕ್ಕಲ್ತ– ಗರೆನಾಡ ಕೂಡಿಟ್ಟಿಲ್ಲಿ ನೀತಿ ಮಹಾರಾಜನ ಹರಿಯಲ್ಲಣ್ಣರದುಮ್ಮಕಾಟಯ್ಯನ ಹರಿಯಲ್ ಕೋಗೋಡಿನ ಸಿವರಗಾವುಂಡನ ತಮ್ಮ ರಾಜಯೆನ ಮಗ ಮಾಚತಾಯಡೆಯುಚ್ಚುವಲ್ಲಿ ಊರಳಿವಿನ ತುರುಗೋಳಲು ಮೊದಲಿಸಿ ಸತ್ತ ಮಾಚಯ್ಯನ ನುಡಿದನ್ತೆ ಚಿಣ್ಣಯನ ಕಾರ್ಯ್ಯ' (ಎಕ. 9, ಬೇಲೂರು:ಕೋಗೋಡು. ೫೨೪; ಸು. ೯–೧೦ ಶತಮಾನ). ರಾಚಯನ ಮಗನಾದ ಮಾಚನು ಕೋಗೋಡುವಿನ ಗಾವುಂಡನು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಅವಮಾನವಾದಲ್ಲಿ ಊರಳಿವು, ತುರುಗೋಳಲ್ಲು ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ಮಾಚಯ್ಯ. ಈ ಶಾಸನ ದಾಖಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂತೂ ಮಾಚಯ್ಯನು ಮೂರೂ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೦೦ದ ಶಾಸನವು– 'ಸ್ವಸ್ತಿ ಎಡವಯ್ಯ ಪೆಣ್ಡಿರುಡೆಯುಬ್ಬುವಲ್ಲಿ ಕಾದು ಸತ್ತಂ ಅವರ ಮಗನಮಗಂ ಜಕ್ಕ ಪೆಣ್ಡಿರುಡೆಯುಬ್ಬುವ ಪುಯ್ಯಲುಂತುಱುಯ್ಯಲುವ ಕೇಳ್ದು ತಾಗಿಕಾದಿ' (ಎಕ. XII, ಶಿರಾ:ಮದಲೂರು. ೪೩;೧೦೦೦). ಇಲ್ಲಿ ಎಡವಯ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಹಾನಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತಿದ್ದರೆ ಆತನ ಮೊಮ್ಮಗನಾದ ಜಕ್ಕ ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್ ಮತ್ತು ಗೋಗ್ರಹಣದ ಕೂಗನ್ನು ಕೇಳಿ ಸತ್ತಿದ್ದಾಗಿ ಶಾಸನವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ. ತರ್ದವಾಡಿಯ

ನಿಡುವಣಿಯಲ್ಲಿ 'ಣ್ದಿರುಡೆಯುರ್ಚ್ಚುವಾಗ' ಕನ್ನಸೆಟ್ಟಿ ಕಾದು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ (ಬಿಕೆಇ. I-ii, ೧೮೯;೧೧೦೧), ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗಲಗಲಿಯ ಈ ಶಾಸನವು ಸ್ತ್ರೀಯ ಅವಮಾನದ ವಿಷಯವೊಂದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಲೇ ದಾಳಿಕಾರರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದಾಖಲೆಯಿದು.

ತುರುಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಅಪಹರಿಸಿದ ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. ರಾಜೇಂದ್ರಚೋಳನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಇಪ್ಪತ್ತುಮೂಱಮದ್ವಱ್ಸೊಳೆ ಧಾತು ಸಂವತ್ಸರದ ಆಷಾಢಮಾಸದ ಅಮವಾಸೆಯನ್ನು ತಿಲುಗರಮಾರಿ ಚಾಂಗ್ಗಾಳ್ವ ಕಿಱುಸೋದರಂ ಕೂಡಿ ತುಱುವ ಕೊಣ್ಡುಪೋಗೆ ಒಳಿನಾಗಯ್ಯರಾ ಮಗಂ ಬಾಗ್ಗುಳಿ ಸಿರಿಯಣ್ಣ ಚಂಗಾಳ್ವನಂರಾದಿ ತುಱುವ ಮಗುಟ್ಚಿ ಪೆಣ್ಡಿರ ಪೆಱಗಿಕ್ಕಿ ಕಾದಿಸತ್ತಂ ಅವನ ತಮ್ಮ ಅಣ್ಣ ಪರೋಕ್ಷವಿನೆಯಂ ಗೆಯ್ದ' (ಎಕ. 5, ಮೈಸೂರು: ಮಲ್ಲೇಗೌಡನಕೊಪ್ಪಲು. ೧೧೩;೧೦೩೬). ಇದೇ ಕಾಲದ, ಇದೇ ಸ್ಥಳದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ- ರಾಜೇಂದ್ರಚೋಳನ ಆಳ್ವಿಕೆ 'ಏಶಿ ಧಾತುವಸ್ತು ಸಂವತ್ಸರದ ಆಷಾಡಮಾಸದ ಅಮಾವಾಸೆಯನ್ನು ಪಱ್ಚಯ ಸಿರಿಯಮ್ಮನ ಮಗಂ ಪಱ್ಚಿಯ ಮುದ್ದಯ್ಯಂ ತಿಲುಗರ ಮಾರಿ ಚಂಗಾಳ್ವಂ ಕಿಱುಸೋದರ ಕೂಡಿ ತುಱುಕೊಂಡು ಪೋಗೆ ಚೆಂಗಾಳ್ವನಂ ಕಾದಿ ತುಱುವಂ ಪೆಣ್ಡಿರಮಂ ಪೆಱಗಿಕ್ಕಿ ಕಾದಿಸತ್ತಂ ಈ ಕಲ್ಲಂ ನಱಿಸಿದಂ ವುದ್ದಬೆಯ ಮಲ್ಲಯ್ಯನುಂ' (ಶಾ.ಸ. ೧೧೪) ಈ ಎರಡೂ ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ. ಇವೆರಡೂ ಶಾಸನಗಳ ವಿಷಯ ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಒಂದು ಅಂಶವಿದೆ. 'ಆಷಾಡಮಾಸದ ಅಮವಾಸೆಯನ್ನು' ಅಂದರೆ ಧಾಳಿಕಾರರು ಅಥವಾ ಆಕ್ರಮಣಕಾರರು ಇಂತಹ ಕೃತ್ಯಗಳನ್ನೆಸಗಲು ಅಮವಾಸೆಯ ಕತ್ತಲನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಚಿನಿಂದ ಅವರುಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಹೆಚ್ಚು. ರಾತ್ರಿಯ ಧಾಳಿಯೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಸಿರಿಯಣ್ಣ ಎಂಬಾತ ಹೋರಾಡಿ ತುರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿ, ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹಿಂದಿಕ್ಕಿ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತ ವಿಷಯ ಬಂದಿದೆ (ತುಱುವ ಮಗುಟ್ಚಿ ಪೆಂಡಿರ ಪೆಱಗಿಕ್ಕಿ ಕಾದಿಸತ್ತಂ). ತುರುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅಪಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಈ ಶಾಸನವು ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯಣ್ಣನಗಾಗಿ ಕಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ವಿಷಯ ಹೇಳಿದರೆ ಮೊದಲನೆಯ ಶಾಸನ ಅವನ ತಮ್ಮ 'ಪರೋಕ್ಷವಿನಯ' ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೊನ್ನಾಳಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಎಡೆತೊಱೆಯಪೆರ್ಮ್ಮಾಡಿ ತುರುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾಳಯ್ಯನು ತುರುಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡ ಬಂದು ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ (ಎಕ. VII, ೪;೧೦೬೪). ಬೇಲೂರಿನ ಕಟ್ಟೇಸೋಮನಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳರ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವನಬೇಟೆಯ ಬಿಲ್ಲ ಅಂಕೆಯನಾಯಕನಾ ಆಳು, ಮೇದರ ದುಟ್ಟಯನಾಯಕನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅವಮಾನಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. (ಎಕ.9, ೪೩೭;೧೨ನೇ ಶತಮಾನ). ಹೊಯ್ಸಳ ಅರಸ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಬಸವಗವುಡನ ಮಗ ಬಾಚಗವುಡಂ ಬೆಗೆವಡದ ಗವುಡ ಯೂರಳಿವಿನಲು ಸರ್ಗ್ಗತ' (ಎಕ. 7, ಕಲ್ಲುಗಣಿ: ಬೇಗಮಂಗಲ, ೧೪೧;?); ಶಿಕಾರಿಪುರ ಶಾಸನ- 'ಬೊಪ್ಪನು ಸಱೆಗೊಣ್ಡ ಪುಯ್ಯಲಕೇಳ್ದು ಕಲಿನಲ್ಲದೆ ಪರಿದುತಾಗಿದ' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೨೮,೧೦೦;೧೯೧) ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ.

ಊರಿನ ಮೇಲೆ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಏರಿಬರುವ ರಾಜನ್ನೋ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳೋ ಗಲಭೆಯನ್ನು ಎಬ್ಬಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಮುತ್ತೂರನ್ನು ಕಮ್ಮನವಳ್ಳಿಯ

ಜಕ್ಕಸೆಟ್ಟಿ ಎಂಬುವನು ಆಕ್ರಮಿಸಿ ಊರನ್ನು ಹಾಳುಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಅವಮಾನಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕಮ್ಮಾರ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಾಚ ಎಂಬುವನು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಜಕ್ಕಗಾವುಂಡ ಮತ್ತು ಕಂಕಗಾವುಂಡ ಎಂಬುವರು ಮಾಚನ ಅಣ್ಣನಾದ 'ಹಳಿಗ'ನೆಂಬುವನಗೆ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಜೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ದತ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ (ಕಇ. VI, ೩೬;೧೧೨೨). ಕುಂಸಿಯ ಊರಳಿನಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮಾರರ ಮಲ್ಲೊಜನೆಂಬುವನು ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತಾಗ ಅಲ್ಲಿನ 'ಸಾಸಿರ್ವ್ವರುಂ ಆತನ ಬಂಟಿಂಗೆಮೆಚ್ಚಿ' ಜಮೀನನ್ನು ದತ್ತಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ಎಕ.VIII, ಸೊರಬ. ೮೬;೧೧೫೦). ಇದು ಜಗದೇಕಮಲ್ಲ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಚಾಳುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕಳಚುರಿಯ ಸೋವಿದೇವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕುಪ್ಪಟೂರನ್ನು ಹಿತಗವುಡನೆಂಬುವನು ಮುತ್ತಿ ಊರಿನ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಅವಮಾನಪಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆ ಊರಿನ ಅಶೇಷ ಮಹಾಜನಗಳು ಕೇತಯನಾಯಕನಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ – ಗೋವುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿ, ಅವನು ಹೋರಾಡಿ 'ಸೆಱೆಯಂಜೀವ ಧನಮುಮಂಮಗುಳ್ಚಿ ಸುರಲೋಕಪ್ರಾಪ್ತನಾದ' ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅಶೇಷ ಮಹಾಜನಗಳು ಕೇತನಾಯಕನ ಹೋರಾಟಕ್ಕಾಗಿ 'ನೆತ್ತಗೊಡಗೆಯ್ಯಂ' ಆತನ ಮಗನಾದ ಮಾಕೆಯನಾಯಕನಿಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಮನೆಯನ್ನು ಸರ್ವಬಾಧಾಪರಿಹಾರವಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. (ಎಕ. VIII, ಸೊರಬ. ೨೫೧;೧೧೭೭)

ಕಿತ್ತನಕೆರೆ ಶಾಸನವು ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಘಟನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾರವನ ಹಳ್ಳಿಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅವಮಾನಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಟ್ಟಗೌಡರ ಮಳಯ್ಯನ ಮಗ ಸೋಮೆಯನೂ, ಅವನ ಸಂಗಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೆಚ್ಚಯ್ಯ ಎಂಬುವವನೂ 'ವೀರಕಾಳೆಗಂ ಕಾದಿ' ಹೆಮ್ಮಕ್ಕಳ ಕಾದು ಕಳಿಹಿ ಕಳ್ಳರಂ ಕೊಂದು ಮಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಸೋಮೆಯನ ಸೋದರರು ಆತನ ಕಟ್ಟಿದಹಳ್ಳಿ ಮಾದಿಗೌಡನೆಂಬುವರು ಕೂಡಿ 'ಸಿಲಾಲೇಖೆ ನಿಲಿಸಿ' ನಿವೇದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೂಪತ್ರೆಗಾಗಿ ಗದ್ದೆಯನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ (ಎಕ. 8, ಹಾಸನ. ೧೦೫;೧೧೯೬). ಹಾಲತೊರೆಯ ಗ್ರಾಮದ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬನು ಬಂದು ಧಾಳಿಯುಂ ತಂದು ಊರೆಲ್ಲಿವಂ ಸೂಱೆಗೊಂಡು ಉಡೆ ಉರ್ಚ್ಚೆ ಹೆಣ್ಣು ಪೇಱೆಯಱು ಸೆಱೆಯಂ" ಹಿಡಿಯಲು, ಹಾಲತೊರೆಯ ಗೌಡನೊಬ್ಬನು ಶತ್ರುವನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುತ್ತಾನೆ (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೬, ೧೯;೧೨೩೦). ಅವನ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಮಹಾಜನಗಳು ಹಾಗೂ ಆ ನಾಡಿನ ಮಹಾಪ್ರಜೆಗೌಡಗಳು ಸೇರಿ ದತ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

ತುರುಗೋಳ್, ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್ ಹಾಗೂ ಊರಳಿವಿನಂತಹ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪ, ಇವುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ವಾತಾವರಣವು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರಿಂದ, ಇವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಪ್ರಭುವರ್ಗದವರು ನಡೆಸಿದಂತಹ ಅಟ್ಟಹಾಸ ಹಾಗೂ ಅಮಾನುಷ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಪಣಕಿಟ್ಟು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಜೆಗಳಿಂದ ದತ್ತವಾದ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಭೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಪ್ರಭುವರ್ಗವು ಪ್ರಜೆಗಳಿಗಾಗಿ ಕೊಡಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಣಿಕೆಗಳೇನು? ಅಧಿಕ ತೆರಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಸುಲಿಯುವುದು ಪ್ರಜೆಗಳ ಆಸ್ತಿಗಳಾದಂತಹ ಗೋವುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಸುವುದು ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಹಾನಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಿಂಸಿಸುವುದು (ಇವರ ಅಕಾರಣ ಯುದ್ಧಗಳಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ

ಶತ್ರು ರಾಜ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು), ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರ ಶತ್ರುರಾಜರಿಂದಲೂ ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವುದು. ಗೆದ್ದ ಅರಸರು ಸೋತ ಅರಸರ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದಂತಹ ಕೃತ್ಯಗಳು ಇವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ಘಟನೆಗಳ ಒಟ್ಟು ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಈ ಘಟನೆಗಳು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗಡಿಗೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ರಾಜರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಅವರ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಂತಹ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದಿರುವ ದಾಖಲೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತಿವೆ. 'ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡಿದಾಗ ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಮಡಿದ ತುರುಗಾಳಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ' (ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೧೯೮೨:೧೪೫).

ತುರುಗಾಳಗದ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಜನರ ನಿಲುವೇನು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿಯನ್ವಯ ತಾವು ಬದುಕಿರುವವರೆಗೆ ದನಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸಲು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ; ತಾವು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ಅವು ತಮ್ಮ ಹೆಣಗಳನ್ನು ತುಳಿದು ಹೋಗಬೇಕು, ತುರುಗಾಳಗದಲ್ಲಿಯೇ ನಮ್ಮ ಉಳಿವು ಅಳಿವುಗಳು ಇರುವುದು ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಂಡಿವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ರನ್ನನಾದರೋ ತುರುಗಾಳಗದಲ್ಲಿ, ಪೆಣ್ಬುಯಲ್, ಊರಳಿವಿನಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಯಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ಇದು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಧ್ವನಿಗೆ ದುರ್ಗಸಿಂಹನ 'ಪಂಚತಂತ್ರ'ವು ಮಾರ್ದನಿಸುತ್ತದೆ.ರಾಜಕೀಯ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ನಡೆಸಲಾಗುವ ಇಂತಹ ಹೋರಾಟಗಳು ಜನರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪರಿಣಾಮವನ್ನೇ ಬೀರಿರಬೇಕು. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾವೇ ಸ್ವಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದು ಜನರ ಮನದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ದಾಖಲಿಸಿವೆ.

೪.೨.೨ ಜನಮನದ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪ

ಜನಜೀವನದ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅನ್ವೇಷಣೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇವು ಒಂದರಿಂದೊಂದು ಬೇರೆತಿರುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಬದುಕಿನ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ, ಅತಂತ್ರಗೊಳಿಸುವ ಸಂದಿಗ್ಧ ವಾತಾವರಣಗಳು, ಒಟ್ಟು ಮಾನವನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಹಿಡಿತಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ- ತಾವು ಬದುಕುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಮ್ಮ ಉಕ್ಕಿನ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಆವರಿಸದೇ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳು ಇಂದಿನ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ.ಬದಲಾದ ಜೀವನವಿಧಾನಗಳು, ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳು ಇವುಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ, ಇವುಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲು, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಜೀವನಸ್ಥಗೊಂಡ ಹಲವು ವಿಧಿಗಳ ವಿವರ ಹಾಗೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳು ಪುನಾರಚನೆಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ- ಜೀವನದ ಅನೇಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರುವ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು; ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಕೆಲವು ಬಾರಿ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಕೇತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಬದಲಾದ ಯುಗಮಾನ ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಾಧ್ಯತೆ

ಚಾಲುಕ್ಯರೂ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರೂ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ನರ್ಮದೆಯ ಆಚೆಗೆ, ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಕಾಂಚಿಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಎದುರಾಳಿಗಳೊಡನೆ ಕಾದಾಡಿ ಈ ನಡುವಣ ನಾಡನ್ನು ಯಾವಾಗಲೂ ಅಖಂಡವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ತರುವಾಯ ಈ ಯಾದವರ ಯಾದವೀ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಕಂನಾಡ ಹೃದಯರಂಗವೇ ಕಾಳಗದ ಕಣವಾಯಿತು. ಹಳೇಬೀಡಿನ ಯಾದವರು ಕೃಷ್ಣೆಯವರೆಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಬರಬೇಕು! ಈ ಹೊಡೆದಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣ-ತುಂಗಾ ನದಿಗಳ ನಡುವಣ ಕಂನಾಡ ಜನಗಳ ಗೋಳು ದೇವರೆ ಬಲ್ಲ. ಇಂದು ಸೇವುಣಯಾದವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೆ, ನಾಳೆ ಹೊಯ್ಸಳರ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ! ಈ ಬಗೆಯ ಅನಿಶ್ಚಿತ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಂನಾಡ ತಿರುಳೆನಿಸಿದ ಈ ಭಾಗದ ಜನಗಳ ಪಾಡು ಏತಕ್ಕೂ ಬೇಡವಾಯಿತು ಅದೇ(ಶಂಬಾಜೋಶಿ ೧೯೪೭:೧೫೩)

ಯುದ್ಧದ ನೈತಿಕತತ್ವಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗದೆ, ಶತ್ರುವಿನ ಸೇನೆ, ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಲು ಯುದ್ಧವು ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನರ ಬವಣೆಯ ಬದುಕೊಂದು ಹೇಳಲಸದಳವಾಗಿತ್ತು. ಸಿಂಘಣನ ಸೈನಿಕರು ಗುತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆಸಿದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಶಾಸನವು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗುತ್ತಿಯ ರಾಜನನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ, ನಾಡಿಗೆ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚಿ, ತಾವು ಲೂಟಿ ಮಾಡಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋದರು. ಸೇವುಣ ಸೈನ್ಯವು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಬೆಂಕಿಹಚ್ಚಿ, ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿ ಮಾಡಿತು (ಎಕ. VIII, ಸೊರಬ. ೩೧೯;೧೨೧೨). ಸೊರಮಾರಿನಿಂದ ಬೆಲ್ವೊಲದವರೆಗಿನ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳರಾಜನು ಉತ್ತು ಸೇವುಣ ಸೈನ್ಯದ ವೀರರ ದೇಹಗಳನ್ನೇ ಗೊಬ್ಬರವಾಗಿ ಚೆಲ್ಲಿಸಿದನೆಂದು ಒಂದು ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಎಕ. VIII, ಸೊರಬ. ೧೧೨;೧೧೨೧). ಭೂಮಿದೇವಿಯು ಕುಡಿಯಲಾರದಷ್ಟು ರಕ್ತವನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲಿಸಿದನೆಂದೂ, ಮಾರ್ಗಗಳು ಮುಂಡಗಳಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿ ದಾರಿಯೇ

ಕಾಣುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಎಕ. V, ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ, ೧೭೯;೧೧೩೨). ಸೇವುಣ ಸೈನ್ಯಾಧಿಪತಿಗಳ ರುಂಡಗಳನ್ನು ಅಂಬಾರಿಯ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಕಡೆ ನೇತು ಹಾಕಿದ್ದರೆಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಶಾಸನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ (ಎಕ. XI, ದಾವಣ. ೨೫;೧೨೨೪). ಈ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುವ ಯುದ್ಧದ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಿಂದ ಆ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧದಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಭೀಕರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಉದ್ಭವವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಈ ಹೊಯ್ಸಳ, ಸೇವುಣರ ಯುದ್ಧೋದಾಹಕ್ಕೆ ಸೈನಿಕರು ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಮೀರಿ ಹೋರಾಡಿ ಪ್ರಾಣಬಿಡಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರಿಗಾಗಿ 'ಸ್ವರ್ಗ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಹೇಗಿದ್ದಿರಬಹುದು?

ರಾಜದಾಹಿಗಳ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದ, ಒತ್ತಿ ಬರುವ ಅವರ ಸೈನಿಕರ ಅಮಾನುಷ, ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮುಖಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಲ್ಲಾ ಊರುಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಸೈನ್ಯವು ನಿಯೋಜಿತವಾಗಿರಬೇಕಲ್ಲ ಅಲ್ಲದೆ ಯಾವನೊ ಒಬ್ಬ ಕಾವಲುಭಟನಿಂದ ಏನಾದೀತು? ಅಲ್ಲದೆ ಊರಿನ ಮೇಲೆ ಧಾಳಿಗಳು ನಡೆದಾಗ ಜನಜೀವನ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಅಲ್ಲೋಲಕಲ್ಲೋಲವಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿ, ಗೋವುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಬಗೆಗಳು ಹೇಗೆ? ಯುದ್ಧದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಶತ್ರುಗಳು ಊರಿನೊಳಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಹಿಂಸಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದಾಗ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಯಾರನ್ನು ಮೊರೆಯಿಡಬೇಕು? ಸ್ವಲ್ಪ ಹೋರಾಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹೋರಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ಹೆಂಗಸರು, ಮಕ್ಕಳು, ವೃದ್ಧರ ಪಾಡೇನು? ಅಸ್ಥಿರತೆ, ಅನಿಶ್ಚಿತತೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಕಾಲ ಕಳೆಯಬೇಕಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ.

ದೈವತ್ವದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರು

ದಾಳಿ, ದೊಂಬಿ ಹಾಗೂ ಊರಿನ ಸಂಕಷ್ಟದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಡುವೆಯೇ ಇರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಹೋರಾಡಿ ಆ ಊರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ದಾಳಿ, ದೊಂಬಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಎಲ್ಲೋ ಇರುವ ಶಿವನೋ, ವಿಷ್ಣುವೋ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು, ತಾವು ಸಾಕಿದ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಹೋರಾಡಿ ರಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನೇ ದೈವದ ಸ್ವರೂಪನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮನ್ನಣೆ ಗಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ಕಿಗಳು ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ವಿಠಲ, ಬೀರ, ಜಟಿಗರಂತಹ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಕೇತವನ್ನಾಗಿಯೂ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ (ಈ ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಿಂದೆ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ನೋಡಿ: ಅಧ್ಯಾಯ-೨, ಭಾಗ-೨). ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಆದಂತಹ ಇಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳು ನಂತರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಲಿತವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರಾಗತವಾದ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳ ಕಥನಗಳಿಗಿಂತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದ ಈ ಜಾನಪದ ದೇವತೆಗಳ ಕಥನವು ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ವಿವೇಕವನ್ನು ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವಿನ ಸರಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಈ ಕಥನಗಳ ನಾಯಕರೂ ಸವೇಶಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು

ತೋರಿಸಬಲ್ಲವರು. ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೆ ಕುಂದು ಬಂದಾಗ ಸಿಡಿದು ನಂತು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದವರು. ದನ ಕಾಯುವ ಅನಾಥ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಕುರಿ ಕಾಯುವ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ತಮ್ಮ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿದ ಜಟಿಗ, ಬೀರರಂತಹವರು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೈಲಾರನಂತೆ, ಮೈಲಾರನ ನಾಯಿಯು ಇವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗಿ ದೈವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ರಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಅದರ ಮೇಲೂ ದೈವವನ್ನೇ ಕಾಣುವ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಠಲನ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವುದಾದರೆ–

"The story could have been that vitthala was a brave village who lost his life in fighting with some cattle thieves, and was thereafter worshipped as a cattle guardion by his fellow villagers. Such a story of a hero becoming a protecting god is not altogether impossible and we have in the Indian folklore many an instence of a similar event" (G.A. Deleury 1960:181-182).

ತಮಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪರಾಕ್ರಮ, ಸಚ್ಚಾರಿತ್ರ್ಯ, ಅವನಿಗೆ ಬಂದರಗಿದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳ ಪರಂಪರೆ, ಅವನ ಜೀವನದ ದುರಂತ ಇವುಗಳಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತರಾದ ಸಮಾಜ ಅವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯಾಗಲೀ, ಆಕಸ್ಮಿಕದಿಂದಾಗಲೀ, ಅಕಾಲ ಮರಣವನ್ನಪ್ಪಿದ್ದರೆ ಅಂಥವರು ಭೂತವೋ, ಕ್ಷೇತ್ರಪಾಲಕನೋ, ಕ್ಷುದ್ರದೇವತೆಯೋ ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ವೀರರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ, ತಮಗಾಗಿ ಮಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವೋ, ಕೈಲಾಸವೋ, ವೈಕುಂಠವೋ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೆ. ಅಂದರೆ ಜನರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ಅಳವಟ್ಟಿತು. ವೀರಲಿಂಗಗಳು– ವೀರರ ಗುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಂಕೇತಗಳಾಗಿ ಕೇವಲ ಒಂದು ಕಲ್ಲು, ವೀರನ ಆಯುಧಗಳು– ಯಾವುದೇ ಇರಬಹುದು. ಆಗಿದೆ ಅಂತೂ ತಮಗಾಗಿ ಮಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ದೈವತ್ವದ ನೆಲೆಗೇರಿಸಿ ಪೂಜಿಸುವ ಆಶಯವು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿಯೇ ಅದು ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ರೂಪತಳೆದಿದೆ.

ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಉಗಮ, ವಿರೋಧ ಮತ್ತು ಮಾತೃದೈವತದ ಸಂಕೇತ

'ಮಹಾಸತಿ' – ಪತಿಯ ಸಾವಿನ ನಂತರ ಅವನೊಡನೆ ಚಿತೆಯೇರಿ ದಹನವಾದವಳು. ಗಂಡನು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯಾದವಳು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಸತಿ ಆಚರಣೆಯು ಕೇವಲ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಬಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಇತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ ವಿವರಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಮರಣಾನಂತರ ಪತ್ನಿ ಅಗಲಿರಬಾರದೆಂಬ (ಆಕೆ ತನ್ನ ಆಸ್ತಿ) ಪುರುಷನ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಅನ್ಯರಿಗೆ ವಶವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಪುರುಷ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಕುರುಹಾಗಿ, ಪತಿಯ ಮರಣದ ತರುವಾಯ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಅನಿಶ್ಚಿತತೆ ಹಾಗೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು; ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಮರಣಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿ ಆಕೆಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಸೆಳೆಯಲು ಪುರುಷವರ್ಗ, ಪ್ರಭುವರ್ಗ ಇಲ್ಲವೆ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗ ನಿಯೋಜಿಸಿದ ಕಾರ್ಯವಿದಾಗಿರಬಹುದು. ಗಂಡನು ಸತ್ತಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯಾದವಳಿಗೆ ಇಲ್ಲೇನು ಕೆಲಸ? ಎಂದು ಸಮಾಜವೇ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ

ಮನಸ್ಸಿನಾಳದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಈ ಅಂಶಗಳೇ ಬಲವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿವೆ.

ಸಹಗಮನದ ಉಲ್ಲೇಖವು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡನು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ೧. ಊರಿನ ತುರುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ವೀರನ ಮರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.೨. ತನ್ನ ರಾಜನೋ, ಪಾಳೆಯಗಾರನೋ ಅಥವಾ ಊರಿನ ಗೌಡನೋ ಇವರ ಪರವಾಗಿ ಆದ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ವೀರ ಮರಣ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ೩. ಊರಳಿವಿನ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯುವವರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ವೀರ ಮಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ. ತುರುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೋಸ್ಕರ ಹೋರಾಡಿ ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟ ವೀರರ ಹಿಂದೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮಗೆ ಸಿಗುತ್ತವೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೫:೫೧). ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಒಂದಿಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಕಾಲ, ಸಹಗಮನಗೊಂಡ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳು ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಸತಿ ಆಚರಣೆಯು ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡುವಂತಹವಾದ್ದರಿಂದ, ಇವು ಶಾಸನಗಳಿಂದಲೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಮಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂಥವು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಐತಿಹಾಸಿಕ ನಿದರ್ಶನವು ಕ್ರಿ.ಶ. ೯೭೨ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. 'ಬಿದಿಯಣ್ಣ ಸಾಯಲು(?) ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಜಕ್ಕಬ್ಬೆ ಜೊತೆಗೇ ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ.' (ಎಕ. VIII, ಸೊರಬ. ४೫೨) ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೮೮ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ, 'ನವಿಲೆನಾಡ ನಾಲ್ಗಾವುಣ್ಡ ಪೆರ್ವ್ವಯಲ ಅೞಗಿಯ ಚೋೞಂ ಆತನ ಮಗಂ ನವಲಾಪಿರಾಜ ಸತ್ತಡೆ ಆತನ ಎಳೆತಿ ತಪೞೆಯ ಕಮ್ಮಾರಿ ವುಯ್ದು ಸತ್ತಡವರ್ಗೆ' ಅವರಿಗಾಗಿ ಭೂಮಿದಾನವನ್ನು ಮಾಡಿದನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. (ಎಕ. ,3 ಹೆಗ್ಗಡದೇವ. ೬೧) ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೫೦ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ– ಪ್ರಧಾನ ಸೇನಾಪತಿ ಹಿರೆಯ ಹಡವಳ ಬೋಕಯನ ಹಡವಳ್ತಿ ಕನಕವ್ವೆಯರು ದೋರ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ 'ಕಾಲಂ ಗೆಯ್ಯಲು' ತಳಿಯಕುನ್ದದ ಬೀಡಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೊರವೆಯನಾಯಕಂ 'ಮೆರವಳಿಯಲು' ತನ್ನ ಮದವಳಿಗೆ ಸತ್ತು 'ಸುರಲೋಕ' ಪ್ರಾಪ್ತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆತನ ಪುತ್ರ 'ಕಲ್ಲಂ' ಮಾಡಿಸಿದ. (ಎಕ. VI, ಚಿಕ್ಕಮಗಳ. ೬೬) ಸತ್ಯವೆಗ್ಗಡೆ ಎಂಬುವನು ಸತ್ತಾಗ ಅವನ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರು 'ಸನ್ಯಸನವಿಧಿ'ಯಿಂದ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟ ವಿಷಯವು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ಜೈನರಾಗಿದ್ದ ಅವರಿಗೆ ಪತಿಯೊಡನೆ ಚಿತೆಯೇರಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸನ್ಯಸನವಿಧಿಯಿಂದ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಯಸ್ಕರವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. (ಮೈಆರಿ. ೧೯४೩, ಪು. ೭೧;೧೧೫೦) ಸೊರಬದ ಒಂದು ಶಾಸನ ಮೂಡಗಾವುಂಡ ಎನ್ನುವವ ಗುತ್ತಿಯ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನರನ್ನು ಕೊಂದು ಸತ್ತು ಹೋದುದ್ದನ್ನೂ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ತಾರಬ್ಬೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ "ಧರ್ಮ ಹಡಪ ಸತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಭುವೂ ಸಹಿತಮಾಗಿ ಉರಂಪರಿಹಾರಂ ಆಗೆ ಚಂದ್ರಾರ್ಕ ತಾರಂಬರಂ ಸಲಿಸುವರು॥ ಜಿತೇನ ಲಭ್ಯತೇ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ಮೃತೇನಾಪೀ ಸುರಾಂಗನಾ ಕ್ಷಣ ವಿಧ್ವಂಸಿನೀ ಕಾಯೇ ಕಾ ಚಿಂತಾಮರಣೇರಣೆ" (ಮೈಆರಿ. ೧೯೨೩, ಸೊರಬ. ೧೨೫;೧೧೬೭) 'ಶ್ರೀಮತು ಕಬ್ಬೂರ ಕಾಳಗಉಡರ ಮಗ ಬ್ಮೊಲಗವುಡ ಆತನ ಕಿಱು ಆಳು ಕೊಂಮಾರ ಬ್ಮೊ....ಗೌಡನ ಮಗ ಕಲ್ಲಪ್ಪ ಕೂಡಿಱುದು ಹೊಂನಿನ ಕೆಲ್ಸಕೆ ಜಗಳವ ಮಾಡಿ ಕೊಂದಲಿ ಆದ ಯಾದ್ಯ ಕಲ್ಲನು ಹಾಡಿಯ (?) ಕಾಡಿಕದಲಿ ಆ ಬೊಮಗಉಡನು ತಂನ ಮದವೊಳಿಗೆ ಜಬಿಗೆ ಉಡಿ ಸಹಿತ ಸ್ವರ್ಗ....' ಎಂದು ಸೊರಬದ ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. (ಎಕ. VIII, ३೯೬;೧೨೦೦)

ಪಾಳೆಯಗಾರರ ಕೈಕೆಳಗೆ ಸೈನಿಕರಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿ ಸತ್ತವರ ಹಿಂದೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ವೀರ ಪ್ರತಾಪದೇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೊಮ್ಮಣ್ಣ ಒಡೆಯರ ಕುಮಾರ ವೀರಣ್ಣ ಕಾಂಬೆಳು ಮಲೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರಗದ ಹದಿನೆಂಟು ಕಂಪಣವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದರೊಳಗೆ ಅಗ್ರೇಸರಿಗಳಾದ ಬೋಳೆಯ ಮುಂಮೆಯನಾಯಕ ದೇಶವೆಲ್ಲವನು 'ಯಿಱಿದು' ಸೆರೆಯನ್ನು ಕೊಂಡುಹೋಗಿ ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ ಉಪಟಳವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಗ ರಾಯರು ಆ ಬೇಡರಿಗೆ ತಕ್ಕ ಆಗ್ನೆಯನು ಮಾಡುವುದು' ಎಂದು ನಿರೂಪವನ್ನು ಕೊಡಲು ಅವರ ಮೇಲೆ ವೀರಣ್ಣ ಒಡೆಯರು ದಂಡೆತ್ತಿ ಬಂದು ಹಳ್ಳಿನಾಡಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮದಿಗೌಡರ ಕುಮಾರ ಮುದಗೌಡರು ಹಾಗೂ ಬೊಂಮಗೌಡರ ತಮ್ಮ ತಿರಿಕಗೌಡರು. ಆಳುಗಳು ಕುದುರೆಯನ್ನು ಕೂಡಿ ವೀರಣ್ಣ ಒಡೆಯರಿಗೆ 'ನಾವು ಆಡಿದ ಭಾಷೆಗೆ ತಪ್ಪುವರಲ್ಲ' ಎಂದು ದಳವನ್ನು ಮುರಿಯಲಿಕ್ಕಿದರು. ತಿರಿಕಗೌಡರು ಸ್ವರ್ಗಸ್ಥರಾಗಲು ಅವರ ಹೆಂಡತಿ ಬೊಮ್ಮಕ್ಕನು ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದಳು. 'ಆ ತಿರಿಕಿಗಉಡರ ಮದವಳಿಗೆ ಬೊಂಮಯಕ್ಕನು ಸಹಗಮನವ ಮಾಡಿ ದಂಪತಿಗಳ ಸಹಿತ ದ್ರುವಲೋಕ ಪ್ರಾಪ್ತರಾದರು'ಜಿತೇನಲಭ್ಯತೇಲಕ್ಷ್ಮೀ.....' (ಎಕ. VIII, ೨೯;೧೨೦೭) ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ವೀರಬಲ್ಲಾಳ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಊರ ಹಳ್ಳಿಯ ವೀರಪ್ಪ ದೇವರು ಊರ ಹಸುಗಳನ್ನು ಕಳ್ಳರು ಸೂರೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋದಾಗ ಅವರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಕೊಂದು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಮಾಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. (ಮೈಆರಿ. ೧೯೨೩, ಸಾಗರ. ೪೨;ಕ) ಹಳೇಬೀಡಿನ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ– 'ಭಾಷೆ[ಗೆ] ತಪ್ಪುವ ಲೆಂಕರ ಗಂಡಂ ಬಿಲ್ಲಬೇಟೆಯ ಕಬ್ಬಿಲ[ಜೋ]ಗೆಯ ನಾಯಕನ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಕುಮಾರ ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರ ದಂಣ್ನಮಕಂಗೆ ಉದ್ದಂಡ[ಪಂ]ನಗೆ ವೈನತೀಯಂ ವೀರಾಗ್ರಣಿ ಕೊಟ್ಟ ಭಾಷೆಯೆಂತೆಂದಡೆ ಮೂಱು...ದೊಳಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರದಂಣ್ನಯಕ್ಕನೊಡನೆ ಸಾವನ್ತಾಗಿ ನುಡಿ[ದ] ಭಾಷೆಯಂ ನೆಱಪಿದ ಯಾತನ ಮದವಳಿಗೆ ಸೌಭಾಗ್ಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಪ[ತಿಭ]ಕ್ತೆ ಗುಡ್ಡವ್ವೆಯುಂ ತಲೆಯಂ ಹ...ಸಿಕೊಂಡಳ ಯುವ ಸಂವತ್ಸರದ [ಭಾ]ಷೆಯ ನೆಱಪಿ ನಿಲಿಸಿ[ದಂ] ಆ ಜೋಗಯನಾಯಕನಳಿಯ ಲಖುವೆಯ ನಾಯಕ ಜಕೆಯನಾ[ಯ]ಕ ನಿಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲು॥' (ಎಕ. 9, ಹಳೇಬೀಡು. ೩೭೨;೧೨೧೫–೧೬) ಹಾಗೆಯೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸದ ಶಾಸನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. 'ಯಿಸ್ವರ ಸಂವತ್ಸರದ ಮಾಗನ್ದು.....ದ ಆರುಹ...ರುದ್ದಗೌಡನ ಹೆಂಡತಿ ಸಗ್ಗಕೆ ಸಂದಳು....ಮಂಗಳ ಮಹಾಶ್ರೀ' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೧, ನಗರ. ೬೦;೧೨೧೮) ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ಹೊಸನಗರದ ಶಾಸನ– 'ದುಂಮ(?)ಸ್ತಲದ ಕಾಱಬ್ಬೆಗಳುಸೆಕಾಬ್ಧ ೧೯೫೮ನೇ ವಿಳಂಬಿ ಆ ಪಾಡಸುದ ೧೦ ಮಂಗಳವಾರದಂದು ಸತಿ.' (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೧, ಹೊಸನಗರ. ೬೧;೧೨೩೮) ಸತಿಘಟನೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಾಸನಗಳು– ಸತಿಯ ಗಂಡನಾದವನು ಯಾವುದೋ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮಡಿದಿರುತ್ತಾನೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಅದರಲ್ಲೂ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಬಣಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಲೂ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಗಂಡನನ್ನು ಸಂಗಾತ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಲೂ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. 'ಸ್ವರ್ಗ'ದ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಪ್ರಚುರಪಡಿಸಲಾಗಿತ್ತೆನ್ನುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಶಾಸನಗಳೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ಸತಿಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಹಗಮನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತೇವೆಂದು 'ಭಾಷೆ'ಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೀರನು ತನ್ನ ಒಡೆಯ ಅಥವಾ ರಾಜನಿಗೆ 'ನಾವು ಆಡಿದ ಭಾಷೆಗೆ ತಪ್ಪುವರಲ್ಲ' ಎಂದು

ಹೇಳುವುದು ಹಾಗೆಯೇ ಕೊಟ್ಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವುದನ್ನು ಶಾಸನದ ವಿವರಗಳು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂತೆಯೇ ಆ ವೀರರ ಪತ್ನಿಯಾದವಳು ಸಹ ಗಂಡನಿಗೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಶಾಸನವು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಬಗ್ಗೆ ವಚನಕಾರರ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳು

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಕಾರಣ, ಮಾಸ್ತಿಯ ಬಿಗೆಗಿನ ಅವರ ಪ್ರತಿರೋಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ, ಪುರುಷನ ಅಧೀನವೆನ್ನುವ ತರತಮಭಾವವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆದು ಸ್ತ್ರೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಕೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಗೌರವವಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತಳೆದವರೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಗಮನದಲ್ಲಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ್ದ ಇಂತಹ ಸಹಗಮನದಂತಹ ಘಟನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಆತ್ಮಬಲಿದಾನವನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಕಂಡಿರುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿನ ದಿಟ್ಟತನದ ಪ್ರತೀಕವೇ. ಲೋಕದ ಗಂಡಿನ ಅಮಾನವೀಯ, ಕ್ರೂರ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ, ಪುರುಷನ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಗೆ ಈ ಆಚರಣೆಯೇ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಹಾಸತಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷನಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಬದುಕೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹತಾಶೆಯ ಭಾವವನ್ನು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜ ಸ್ತ್ರೀಯ ಮನಸ್ಸಿನಾಳದೊಳಗೆ ಬೇರುಬಿಡುವಂತೆ ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಸತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅಂದಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ರೀತಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಮಾಜ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳನ್ನು ಶೂನ್ಯಗೊಳಿಸಿದ್ದರ ಪ್ರತಿಫಲವೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ, ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸದೆ ಹೇಡಿಯಾಗಿ ತಲೆಬಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷರ ಸ್ವಾರ್ಥ ಲಾಲಸೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ಬಗ್ಗೆ ಕನಿಕರಕ್ಕಿಂತಲೂ, ಪುರುಷನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬಾಳ್ವೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಗ್ಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಯ ನಿಲುವನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾಳೆ.

'ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳ್ವಂತ ಲಂಡಸ್ತ್ರೀಯಳು ತಾನು
ದಂಡೆಯ ಕುಣಿಕೆ ಸಡಿಲಿಸಿ ಕೊಂಡದ
ಕೆಂಡದೊಳಾಳಿ ಮುಳುಗಿದಳು' (ಶಿ.ಶ.ವ.(ಅನುಬಂಧ). ೩೦)

'ಕೆಂಡದೊಳಾಳಿ ಮುಳುಗಿದಳು' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ದಹಿಸಿ ಹೋದಳಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ಭಾವವು, ಸ್ತ್ರೀಯು ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ, ನಿರರ್ಥಕವಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡಳಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸತಿಯ ಆಚರಣೆ ತರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಅಕ್ಕನ ವಚನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೂ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ದಹನಗೊಳ್ಳುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಬಿಡಬೇಕೆನ್ನುವ ತೀವ್ರತರವಾದ ಆಶಯವು ಬಸವಣ್ಣನದು.

ಮುನ್ನಿನ ಪುರುಷವ್ರತಿಯರು ಒಲಿಸಿದ ಆಯತವ
ಪರಿಪರಿಯಲು ಬಣ್ಣಿಸಲು ಬಹುದಲ್ಲದೆ

ಪುರುಷನಿರ್ವಾಣಕ್ಕುರಿವಗ್ನಿಯ ಬಂದು ಹೊಕ್ಕು ತೋರಲು ಬಾರದು(ಬ.ವ. ೬೭೮)

ಗಂಡನು ಮಡಿದಾಗ ಹೆಂಡತಿಯು 'ಪುರುಷಬ್ರತ'ವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು ಮಡಿದ ವಿಷಯವು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿದೆ. (ಎಕ. VII, ಶಿವಮೊ. ೩೨;೧೧೩೪) ಪತಿವ್ರತಾಧರ್ಮವನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೊರಡುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಿಲುವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುರುಷನರ್ವಾಣಕ್ಕೆ ಉರಿವ ಅಗ್ನಿಯ ಹೊಕ್ಕು ತೋರಲು ಬಾರದು, ಒಬ್ಬಾನೊಬ್ಬ ಪುರುಷನು ರಣಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಕಡಿದಾಡಿ ಮಡಿದಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ತ್ರೀಯು ಎಣ್ಣೆ ಅರಿಶಿನವನ್ನು ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೂವನ್ನು ಮುಡಿದುಕೊಂಡು ಮನೆಮನೆಗೆ ಕೋರುಟವನ್ನು ಉಂಬುತ್ತ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ದಿವಸ ಮಾಸ್ತಿಯಾಗಿ ಮೆರೆವ ಪರಿಯಂತರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುವುದು. ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿಕಲ್ಲ ಮೇಲೆ ನಿಂತುಕೊಂಡು ಕೈಯಲ್ಲಿ ನಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನು ಪಿಡಿದುಕೊಂಡು ಕಿಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಪತಿವ್ರತಾಭಾವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕಾಣಿಸಿಹೆನೆಂದರೆ ಅವಶ್ಯವಾಗಿರ್ಪುದು. ಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ, ಅಂದರೆ ಅದರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ, ಅಂತಹ ಆಚರಣೆಯು ನಿರರ್ಥಕವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಸ್ತ್ರೀಯು ಇಂತಹ ಕಲ್ಪನೆಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗದೆ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಒತ್ತಾಸೆಯಿದೆ.

ಗಂಡನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಬೇರೆ ಬದುಕೇ ಇಲ್ಲ; ಗಂಡ ಸತ್ತ ಕೂಡಲೇ ನೇರವಾಗಿ 'ಸ್ವರ್ಗ'ಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತಾನೂ ಆತನ ಹಿಂದೆಯೇ 'ಸ್ವರ್ಗ' ಸೇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ಸಮಾಜವು ಬಂಡೆಗಲ್ಲಿನಂತೆ ಹೇರಲಾಗಿದ್ದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಡಿಸಿದಂತಹ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ವಚನಕಾರರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. (ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ, ಸತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪುರೋಹಿತವರ್ಗವು ರೂಪಿಸಿದ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಗಮನಿಸಿ: ಅಧ್ಯಾಯ-೩, ಭಾಗ-೨) ಮಾದಾರ ಧೂಳಯ್ಯನ ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿಚಾರವನ್ನದಿಷ್ಟು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ವೀರರು ಕೇಳಿದರೆ ತಾನು ಮುಡಿದ ಹೂವು, ಹಿಡಿದ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಕೊಡುವ ಮಹಾಸತಿ ದೇವತೆಯೇನಲ್ಲ, ಸಾಮಾನ್ಯಳೆ, ಆಕೆ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಬಿದ್ದು ದಹನವಾದಳು ಅಷ್ಟೇ. ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಪತಿಯೊಡನೆ ಅವಳು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಪತಿಯೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಮಾದರ ಧೂಳಯ್ಯ. ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಭಕ್ತರು ಬೇಡಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡಹೊರಟ ಮಹಾಸತಿ ಶಾಶ್ವತಳೇ? ಅಲ್ಲ, ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ದೇಹ ಸುಟ್ಟು ಬೂದಿಯಾಯಿತು. ಶಾಶ್ವತನು ಕಾಮ ಧೂಮ ಧೂಳೇಶ್ವರಲಿಂಗನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಸತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.

ಧೀರೆಯಾದ ಮಾಸ್ತಿಗೆ ವೀರತ್ವವಲ್ಲದೆ
ಧಾರುಣಿಯ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಹೇಡಿ ಮಾಸ್ತಿ ಎಂದ ಬಳಿಕ ವೀರತ್ವಯೆಲ್ಲಿಯದೊ?
ಧೀರೆಯಾದ ಮಾಸ್ತಿಯ ವೀರರಾಗಿದ್ದವರು ಮುಡಿಯಲರ,
ಹಿಡಿದ ನಿಂಬೆಯ ಹಣ್ಣ ಬೇಡಿದಡೆ ಕೊಡುವಳು;
ದೃಢವುಳ್ಳ ವೀರರು ತರುವರು, ದೃಷ್ಟವ ನೋಡಿರಣ್ಣಾ .
ಕೊಡುವಾಕೆ ದಹನವಾದಳು, ಕೊಂಬಾತ ರೂಪಾದ
ಈತ ಬೇಡಿದ ಇಷ್ಟವ ಕೊಟ್ಟಾತನು ಯಾತವೊ ಆತ್ಮನೋ ಬಲ್ಲಡೆ ನೀವು ಹೇಳಿರಣ್ಣಾ.
ನಿಮ್ಮ ಜ್ಞಾನದ ಮುಸುಕ ತೆಱೆದು ನಿಮ್ಮ ಬಲ್ಲಂತಿಕೆಯ ಕಾಣಬಹುದು.
ಕಾಮ ಧೂಮ ಧೂಳೇಶ್ವರಲಿಂಗವನಱಿವುದಕ್ಕೆ ಇದೆ ದೃಷ್ಟ (ಸ.ಪು.ವ. ೧೭೬೧)

ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾ, ಈ ಲೋಕದ ಬದುಕಿಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದುದರ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. 'ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗ ಸೇರುತ್ತೇನೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಬದುಕಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತರ್ಗತನಾಗಿರುವ ಪರಮಾತ್ಮನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಪಡೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮಾದಾರ ಧೂಳಯ್ಯನದು. ಹೀಗಾಗಿ, ಕಾಣದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಕಾಣುವ ಬದುಕು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ ಅವನಿಗೆ. ಪರದಲ್ಲಿ ಪಡೆವ ಸುಖವನ್ನು ಇಹದಲ್ಲೇ ಶುಚಿಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಾ ಕಾಣಬಹುದೆನ್ನುವ ಅವನ ವಾಸ್ತವವಾದ ನಲುವು ಮಹೋನ್ನತವಾದುದು. ಸ್ವರ್ಗವೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಹಾರ ಹೊರಟ ಮಾಸ್ತಿಯ ನಿಲುವನ್ನೂ, ಮಾಸ್ತಿಯನ್ನು ಆರಾಧ್ಯಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅವಳ ಕೃಪೆ ಯಾಚಿಸಿದ ಭಕ್ತರ ನಲುವನ್ನು ವ್ಯಂಗ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಟೀಕಿಸುವ ವಚನಕಾರನ ಧೋರಣೆ ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ವಚನಕಾರರು ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗಿನ ವಿರೋಧದ ನಿಲುವು, ಮಾಸ್ತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಮಾನಸಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಿರಬಹುದು (ಎಸ್.ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ೧೯೮೧:೯೭).

ವಚನಕಾರರ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾಗಿ, ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಮುಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ, ಗುಣಾತ್ಮಕವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆಯು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕಿಂತ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಯುದ್ಧಗಳು ಅದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಳವರ್ಗದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವ ಈ ಬಣಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಹಾಸತಿಯಾದ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದ ಈ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮೀರಿ ಸತಿಯ ಆಚರಣೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಸತಿಯನ್ನು ದೈವತ್ವದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಾತೃದೈವತ್ವದ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಹಾಸತಿಯ ರೂಪಾಂತರ

ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನವನ್ನು ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಆಕೆಯ ಸಂಸಾರಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ದೇಕಬ್ಬೆ ನುಗುನಾಡಧಿಪತಿ ರವಿಗನ ಮಗಳು. 'ಕುಡಿಯರ' ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ರವಿಗನನ್ನು ಕುಡಿಯರವಲ್ಲಭಂ ಕುಡಿಯರಾಭರಣಂ ಎಂದು ಶಾಸನ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಚೋಳರು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, 'ಚೋಳ ಮಹೀವಲ್ಲಭನತ್ತಡೆ ಕುಡಿಯರವಲ್ಲಭನುಱೆ ಮಣ್ಡಳೀಕ ಪದಮಂ ಪಡೆದಂ' ರವಿಗನ ಪತ್ನಿಯಾದ 'ಪೊನ್ನಕಬ್ಬೆಯು ಚಾರುಚರಿತ್ರೆ ನಯವಿನಯಾಕರೆ ಗೋತ್ರ ಪವಿತ್ರೆ ಶುಸೀಳಯುಕ್ತೆ ನಾರೀಜನರನ್ನಮೆನಪ ಪೊನ್ನಬ್ಬೆಗಂ ರವಿಗಂಗಂ ಪುಟ್ಟಿದ ದೇಕಬ್ಬೆಯರಂ' ನವಿಲೆನಾಡಧಿಪತಿ 'ಏಚ' ಎಂಬಾತನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಗಂಡನಾದ ಏಚ ದಾಯಾದಿಗಳೊಡನೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವಾಗ ಸೆರೆಸಿಕ್ಕಿ ಅವನನ್ನು ತಲೆಗಾಡಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಆಗ–

ಕಲಿಕಾಲ ವೇಳನೆನಿಸಿದ
ಕಲಿ ಚಾಗಿಯನಿಱಿದು ಕೊಂದ್ದಱೆಂಬುದು ಮಾತಂ
ಲಲಿತಾಂಗಿ ಕೇಳ್ದು ರವಿಗನ
ಕುಲ ದೀಪಕಿ ಸಾಯಲೆನ್ದು ಕೊಣ್ಡಕೆ ನಡೆದಳ್।

ಇಲ್ಲಿಂದ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಸಂಸಾರವೆಂಬ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಂತಹ ದೇಕಬ್ಬೆ ಕೊಣ್ಡಕ್ಕೆ ಹಾರುಲು ನಿಶ್ಚಿಯಿಸಿದೊಡನೆ ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಅತಿಮಾನುಷ ವ್ಯಕ್ತಿ; ದೇವತೆಗೆ ಸಮಾನಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಗಮನಿಸಿ, ದೇಕಬ್ಬೆಯು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಅವಳು ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳುವವರೆಗಿನ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶಾಸನ ಕೊಡುತ್ತದೆ, ಇದೇ ಎರಡನೇ ಹಂತ. ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಬಂಧುಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕೊಂಡ ಹಾಯ ಬೇಡವೆಂದರೂ, ದೇಕಬ್ಬೆ ಗಟ್ಟಿಸಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. 'ನುಗುನಾಡಧಿಪತಿ ರವಿಗನ ಮಗಳಾಗಿಯುಮನ್ತೆ ನವಿಲೆ ನಾಡಧಿಪತಿಗಾಂ ನೆಗಳೆ ಸತಿಯಾಗಿ ಬಾಳ್ವುದು ಬಗೆದರ್ಪ್ಪನೆ ಕೊಟ್ಟಕೊಣ್ಡಮನೆಯೆಸಮಟಿಯಲ್' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಮಹಾದೇವರ್ಗ್ಗೆ ಗದ್ದೆ ಮುಂತಾದ ಉಂಬಳಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಹಸು ಹಾಗೂ ಧನವನ್ನು ದಾನ ಮಾಡಿ, 'ಕಯ್ಮುಗಿದುರಿವುರಿಯಂ ಪೊಕ್ಕು ದೇಕಬ್ಬೆ ತನ್ನಂ ಧರೆಯಲ್ಲಂ ಮೆಚ್ಚೆ ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಗಳೆ ನೆಗಟುತಂ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆವೋದಳ್' (ಎಕ. 3, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನಕೋಟೆ. ೬೦;೧೦೫೭). ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದಳು ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ದೇವತೆಯೇ ಆದಳು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ, ದೇಸಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಅವಳೆ ದೈವವಾಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಸತಿ'ಯು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾಳೆ, ಬೆಳೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಸ್ತಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸತಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆಯು ಇಂತಹದೇ ವಿವರಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಹಲವು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳು:

೧)ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಂಬದಿಂದ ಹೊರಟ ತೋಳುಗಳು

೨)ಗಿಂಡಿ, ನಿಂಬೆಗಳನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು.

೩)ಕೆಂಪು ಸೀರೆಯನ್ನು ಧರಿಸಿರುವುದು (ಮಾಸ್ತಿ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಲ್ಲೇಖ).

೪)ಕಳಸ, ಕನ್ನಡಿ.

೧) ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಬದಿಂದ ಹೊರಟ ತೋಳುಗಳುಳ್ಳ ಚಿತ್ರಗಳು ಗಮನಿಸುವಂತಹವು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಅನೇಕ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ಮಂಡ್ಯ, ಮೈಸೂರು, ಹೊನ್ನಾವರ, ಕುಮಟಾ –ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿದ ಕೈಯುಳ್ಳ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬಲಗೈಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದುಕೊಂಡ ಹಾಗೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. 'ಎತ್ತಿದ ಕೈ ತೋಳಿನ' ಆಚರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಜಟಿಲವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ತೋಳು ಕೈಕೊಟ್ಟಳು ಅನ್ನುವುದನ್ನು ಕೈಯನ್ನು ಪಡಿಯಚ್ಚು ಮೂಡಿಸಿದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಚಿತವೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದು ಸತಿಯ ಆಶೀರ್ವಾದದ ಸಂಕೇತವಾಗಿರಬಹುದೇ? ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೫:೫೮ –೬೦). ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವ ಮುನ್ನ ತನ್ನ ಕೈಯ ಪಡಿಯಚ್ಚನ್ನು ಮೂಡಿಸಿರಬಹುದು. ಇದು 'ಅಭಯಹಸ್ತ'ವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಆಶೀರ್ವಾದ ಸಂಕೇತಕ್ಕೋ– ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಕಾರಣಗಳಿಗೋಸ್ಕರವೊ– 'ವೀರಕೈ'ಯಾಗಿದೆ. ಥಾಂಮ್ಸನ್ ಗೋಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆಂಪುಬಣ್ಣದಲ್ಲಿ ಕೈ ಅದ್ದಿ ಪಡಿಯಚ್ಚು ಮೂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

"The sati setting to die, marked the lintel of her home with her hand freshly staind with the red stain that decks the bride. Some times the stain was a saffron one" ಅನೇಕ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಕೈಪಡಿಯಚ್ಚುಗಳು ಅಲಂಕಾರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂದಿಗೂ ಈ ಆಚರಣೆ ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ (ಕರ್ನಾಟಕ) ಉಳಿದುಬಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ, ಈ ಆಚರಣೆ ಮದುವೆಯ ಹಾಗೂ ಗೃಹಪ್ರವೇಶದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕೈ ಒತ್ತಸ' ಶಾಸ್ತ್ರವಿದೆ. ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಂತಹ ಮದುವೆಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಎರಡು ಹಸ್ತಗಳನ್ನು ಓಕುಳಿ (ಅರಿಶಿನ ಮತ್ತು ಸುಣ್ಣದಿಂದ ತಯಾರಿಸಲಾದ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ನೀರು)ಯಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಒಲೆಯ ಬದುವಿನ ಮೇಲ್ಭಾಗದ ಗೋಡೆಗೆ ಒತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. [ಒಲೆಯ ಗೂಡಿನ ಒಳಗೆ (ಒಲೆ ಸೌದೆಯಿಂದ ತಯಾರಿಸಲಾದದ್ದು) ಉರಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ ಅದರ ಮೇಲ್ಭಾಗದ ಗೋಡೆ] ಇದರಲ್ಲಿ ಆ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮನೆಗೆ ಶುಭ ತರಲಿ ಎನ್ನುವ ಆಶಯವಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗೃಹಪ್ರವೇಶದ ದಿನ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿಂದ ನೆರವೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಗಮನಿಸಿ, ಮನೆಯ ಸೊಸೆಯಿಂದಲ್ಲ. ದೇಕಬ್ಬೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ, 'ಕೊಟ್ಟಕೊಣ್ಡಮನೆಯೆಸಮಟಱಿಯಲ್' ಎಂದು ದೇಕಬ್ಬೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು, ಮೇಲಿನ ಸೊಸೆ ಹಾಗೂ ಮಗಳು ನೆರವೇರಿಸಬೇಕಾದಂತಹ ಕೈಯನ್ನು ಒತ್ತಿಸುವ ಆಚರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಆಶಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಇನ್ನು ಈ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದು ಆಶೀರ್ವಾದವನ್ನು ಅಥವಾ ಅಭಯ ಹಸ್ತವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆ ಮನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಚಿಕ್ಕವಳಾಗಿ ಬಂದು (ಆಕೆಯ ಅತ್ತೆ, ಅತ್ತಿಗೆ ಮೊದಲಾದ ದೊಡ್ಡವರು ಇರುವಾಗ) ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಅಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ದೊಡ್ಡವರಿಗೆ ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಲ್ಲವೆ? ಅಂದರೆ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ, ತಾನು ಈ ಮನೆಗೆ ಶುಭವನ್ನು ತರುತ್ತೇನೆಂದು ಮದುವೆಯಾದ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

'ಎತ್ತಿದ ತೋಳು' ಇದನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆಯಲ್ಲವೆ? ಎತ್ತಿದ ತೋಳಿನ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೆಚ್ಚು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯ ಕೈಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚಿತ್ರ (ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬರೀ ಕೈಯನ್ನೇ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಕೆತ್ತಲಾಗಿರುತ್ತದೆ) ಮಾಸ್ತಿಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಗಮನಸಿದರೆ, ಆಕೆ ತನ್ನ ಬಲ ತೋಳನ್ನ ತನ್ನ ತಲೆಯ ಭಾಗದಷ್ಟೆತ್ತರಕ್ಕೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಭುಜದಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಎತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆಶೀರ್ವಾದ ಸೂಚಕವಾದ ಕೈ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಭುಜ ಭಾಗಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. (ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ಕ್ರೀಡಾಪಟುಗಳು ಕ್ರೀಡೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ತಮ್ಮ ಬಲಗೈಯನ್ನು ಹಸ್ತತೋರಿಸುವಂತೆ ಎತ್ತಿಹಿಡಿದು ಪ್ರಮಾಣ ('Oath') ಮಾಡುವುದನ್ನು ಗಮನಸಿಯೇ ಇದ್ದೇವೆ ನಾವೆಲ್ಲರು.) ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಸಿದಂತಹ ಶಾಸನಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದು. 'ಭಾಷೆಗೆ ತಪ್ಪುವರಲ್ಲ' ಎಂದು ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹೋರಾಡಿ ಪ್ರಾಣ ತ್ಯಜಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಆತನ ಸತಿಯು ಆತನಂತೆಯೇ (ಗಂಡನಂತೆಯೇ) ಭಾಷೆಗಾಗಿ ಬಲಿದಾನ ಮಾಡಿದ ಸಹಗಮನ ಹೋದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವ ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮನಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ನೋಡಿ:

'ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ' ಜಾನಪದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ, ವಡ್ಡಗೆರೆಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಹೋದ ನಾಗಮ್ಮ, ಈಕೆಯ ಗಂಡ ಹತ್ತು ವರುಷದ ಮಗ ಈರಣ್ಣ, ಆರು ವರುಷದ ನಾಗವ್ವನಿಗೆ

ಮದುವೆ ವೈಭವದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದಿನ ಈರಣ್ಣ ರಣಾಗ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ನಾಗವ್ವ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ನಾಗವ್ವನು ಕೇಳಿದ ಮಾತಿನಂತೆಯೇ ಆಕೆ ಕೊಂಡವಾದ ತರುವಾಯ ಬಂಧು ಬಳಗವೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ನಾಗಮ್ಮನ ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ನಾಗವ್ವ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನಂತೆ– 'ಒಂದು ಗುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಅದರೊಳಗೆ ನಾನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷಳಾಗಿ ಸೇರುತ್ತೇನೆ; ವರುಷಕ್ಕೊಂದು ಬಾರಿ ಪೂಜೆ ನಡೆಸಿ ನಿಮ್ಮನ್ನು ಕರೆಸುತ್ತೇನೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ನಾಗಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಆನಂದವಾಗಿ ತನ್ನ ತವರವರು ಬೆಳೆಯಲೆಂದು–ವರುಷಕ್ಕೆ ಪೂಜೆ ತರಲೆಂದು 'ಬಲಗೈಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಬಾಸೆ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ'. ತನ್ನ ಅತ್ತೆ ಮಾವಂದಿರಿಗೂ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಹರಕೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ (ಬಯಲುಸೀಮೆ ಲಾವಣಿಗಳು) ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಉರಿಯುತ್ತಿರುವ ಸೌದೆ ಒಲೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಹಸ್ತದ ಪಡಿಯಚ್ಚಿನ ಗುರುತು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನ ಅಥವಾ ಸತಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಆಚರಣೆ ವೈದಿಕರಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ, ದೇವರ ಗೂಡಿನ ಮೇಲಿನ ಗೋಡೆಯಲ್ಲಿ ಅರಿಶಿನ ಮತ್ತು ಕುಂಕುಮದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತವನ್ನು ಅದ್ದಿಸಿ ಒತ್ತುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. ಈ ಕೈಒತ್ತುವ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, ದಾವಣಗೆರೆ, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ತರಿಕೆರೆ, ಶಿವಮೊಗ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಎತ್ತಿದ ತೋಳಿನ ಸಂಕೇತವು ಆಶೀರ್ವಾದ ಅಥವಾ ಅಭಯ ಹಸ್ತವನ್ನು ಸೂಚಿಸದೆ ಶುಭವನ್ನು ತರುವುದಾಗಿ ಭಾಷೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಮಾಣ ಮಾಡುವ ಸಂಕೇತವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಬಹುದಲ್ಲವೆ?

೨) ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು (ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮಾದಳದ ಫಲ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ಕಾಕೇಹಣ್ಣು) ಮತ್ತು ಗಿಂಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ನಿಂತಿರುವ ಮಾಸ್ತಿ ಚಿತ್ರಗಳು ಮೊಸ್ತಿಯ ಸುಮಾರು ಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳೂ ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತಪ್ಪದೇ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ವಿದೇಶಿಪ್ರವಾಸಿಗರು ಮಾಸ್ತಿಯು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆಯಿರುವುದನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಚಿತ್ರಸಲಾದ ಗಿಂಡಿ ಎಲ್ಲ ವೇಳೆಯಲ್ಲೂ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ತುಂಬಿರುವ ಗಿಂಡಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಅದು ಪೂರ್ಣಕಲಶವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಂಬೆ ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತ ಹೋಗುವುದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ನಂಬುಗೆಗಳಿದ್ದವು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಮದುವೆ ಮಂಟಪಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಮಾದಲದ ಫಲ, ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಹಿಡಿದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು, ಪೂರ್ಣಕಲಶ ಮುಂತಾದ ಚಿನ್ಹೆಗಳು ಮದುವೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ಚಿನ್ಹೆಗಳಾಗಿರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೫:೬೦).

ನಿಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಒಂದು: ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಸೂಚಕವಾಗಿ, ಎರಡು: ಶುಭದ ಸಂಕೇತ ಅಥವಾ ಮುತ್ತೈದೆಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುವಂತಿದೆ. ನಿಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನು ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಸೂಚಕವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇದು ಮನುಷ್ಯನನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. (ಜೀವರಸವನ್ನು ಹೋಲುವ ಇದನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಎಸೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂದರೆ, ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ 'ಬಲಿದಾನ'ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯಿಂದ ವೀರರು ಕೇಳಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಏನು? ಮಾದರ ಸಬಹುದಾಗಿದೆ ಧೂಳಯ್ಯನ ವಚನವನ್ನು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ, 'ಹಿಡಿದ ನಂಬೆಯ

ಹಣ್ಣ ಬೇಡಿದಡೆ ಕೊಡುವಳು, ದೃಢವುಳ್ಳ ವೀರರು ತರುವರು, ದೃಷ್ಟವ ನೋಡಿರಣ್ಣಾ. ಕೊಡುವಾಕೆ ದಹನವಾದಳು, ಕೊಂಬಾತ ರೂಪಾದ' ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು ವೀರರು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಆತ್ಮಬಲಿದಾವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ 'ಈರೋಬಿ'ಯ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ– 'ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ಮತ್ತೇನು ಸುಂಗಾರ, ಈಚಲುಗರಿ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಹಿಡಕೊಂಡು–ಕೊಂಡಕೋಗಾರೆ ಬಾಳಲೇಸು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸಹಗಮನ ಅಥವಾ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ 'ಈಚಲುಗರಿ' ಪದವು ಇದನ್ನೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೊಂಡಕೋಗೂಳ ಕೈಲಿ ಹನ್ನೆರಡು ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು
ಕಿಚ್ಚೇಳು ದುರುಬ ಕರವಲ್ಲೊ–ಈರೋಬಿ
ಅವಳು ಕಿಚ್ಚಿಗೋಗೋದೆ ಸಡಗರ(ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪು. ೨೦)

ನಮ್ಮ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಂತೆ ದೇವಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ಸಂಕೇತವನ್ನೇ ಇಂಥಹ ಆಚರಣೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. . ತಾಂತ್ರಿಕ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ಯಂತ್ರ, ಮಂತ್ರದಲ್ಲಿನ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂಬೆಹಣ್ಣು ಇದ್ದೇ ಇರಬೇಕು. ದುರ್ಗಾಷ್ಟಮಿ ಹಾಗೂ ಆಯುಧಪೂಜೆಯಂದು ತಮ್ಮ ವಾಹನಗಳ ಅಡಿಗಳಲ್ಲಿ (ಗಾಲಿಗಳ ಮುಂದೆ ಇಟ್ಟು) ನಿಂಬೆಹಣ್ಣನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ವಾಹನ ಚಲಾಯಿಸಿ, ಬಲಿಕೊಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯಲ್ಲವೇ?

'ಗಿಂಡಿ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಗಿಂಡಿ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಿಂಡಿಯನ್ನು ಮಾಸ್ತಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿದಿದ್ದೇವೆ. ಈರೋಬಿಯ ಮಾಸ್ತಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಈರೋಬಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ– ಮೂಗುತಿಮುರಿಯೋದ ಕಂಡೆ ಮುಂಬಲ್ಲು ಸಿಡಿಯೋದ ಕಂಡೆ ಗಿಂಡಿ ತುಂಡಾಗಿ ಒಡೆಯೋದ– ಸಪುನವ ಕಂಡೆನಮ್ಮ ಕಾಲಗಳಿಗೇಲಿ ಎಂದಾಗ, ಮಾಸ್ತಿಗೀತೆ ಮುಂದುವರಿದು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ:ಮೂಗುತಿ ಎಂಬೋಳು ನೀನು ಮುಂಬಲ್ಲು ಅನ್ನೊಳು ನಾನು,ಚಿನ್ನದ ಗಿಂಡಿಯ ನನ್ನ ಪುರುಷ–ಈರೋಬಿ ಏನು ಕಂಡ್ಹೇಳೆ ಸಪುನವ (ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪು. ೧೪)ಗಿಂಡಿಯು ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಅಂದರೆ ಸತಿಯ ಗಂಡನನ್ನೇ ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. 'ಎಲ್ಲ ಸುಖದುಃಖಗಳ ಹಡಲಿಗೆಯ ಹೊತ್ತೇವು' ಎನ್ನುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜೋಗೆತಿಯರ ಮಾತು ಸಂಸಾರವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ಮಾಚನ ಹಳ್ಳಿಯ ಮಾಸ್ತಿಗೀತೆಯಲ್ಲಿ.

ಏಳು ವರಸದ ಹಸಳೆಯ ಏಳು ವರಸದ
ಏಳು ವರಸದ ಹಸುಳೆ ಕಂದನ ಮ್ಯಾಲೆ
ನೀ ಭಾರದಾ ಗಿಂಡಿಯ ಹೊರ್ಸ್ಯ ಔದೆ?ಭಾರದಾ ಗಿಂಡಿಯ
ಯಾಕೆ ಮಾಸ್ತಮ್ಮೋ ನನಮೇಲೆ ಇಷ್ಟುಕ್ವಾಪ್ಪೆ?(ಸಂಗ್ರಾಹಕರು: ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ)

ಇನ್ನು ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನವಳಿಗೆ ಸಂಸಾರದ ಭಾರವನ್ನು ಹೊರ್ಸಬಾರದಿತ್ತು ಎಂದು ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಈ ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಏಳು ವರಸದ ಹಸಳೆ'ಯಾದ ಕಂದನಿಗೆ ಭಾರವಾದ 'ಗಿಂಡಿ'ಯನ್ನು ಹೊರ್ಸ ಔದೆ? ಎಂದು ಕೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ಇಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ 'ನೀರು ಹೊರ್ಸ ಶಾಸ್ತ್ರ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಹರಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮದುವೆಯಾಗಿ ಮೊದಲು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಂತಹ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳಿಗೆ ಮೊದಲದಿನ ಹಿಂದೆ ನಾವು ಗಮನಿಸಿದ್ದಂತಹ 'ಕೈ ಒತ್ತಸ' ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಗುತ್ತದೆ. ಮರುದಿನ ಈ 'ನೀರು ಹೊರ್ಸ ಶಾಸ್ತ್ರ'. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೊತೆಗೆ

ಇತರ ಮುತ್ತೈದೆಯರು ಬಾವಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೊಡ, ಗಿಂಡಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಸೇದಿ ಬಾವಿಯ ದಡದಲ್ಲಿ ಸಾಲಾಗಿ ಕಳಸದ ಸಮೇತವಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಿದ ನಂತರ ಆಕೆಗೆ ಮುತ್ತೈದೆಯರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಈ ಕೊಡವನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೈಗೆ ಗಿಂಡಿಯನ್ನು (ಸಣ್ಣ ತಂಬಿಗೆ) ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಕೊಡದ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಈ ಗಿಂಡಿಯನ್ನು ಇಡುವುದಿದೆ. ಕೆಲವು ಬಾರಿ ವಾದ್ಯದ ಸಮೇತವಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು (ಸೊಸೆ) ಕರೆತರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲಿನ ಹೊಸಲಲ್ಲಿ ನಿಂತಾಗ ಆಕೆಯ ಗಂಡನಾದವನು ಹೊಸಲ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು ಪತ್ನಿಯಾದವಳು ಹೊತ್ತು ತಂದ ಕೊಡ, ಗಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಮುತ್ತೈದೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿರುವ ಕಳಶವನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಕೊಡವನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ದೇವರ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಅಂಶವೊಂದಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ದಿನ ನಡೆದ ಕೈಒತ್ತಸ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಪಮ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗಂಡ (ಆಚರಣೆಯುಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಬೇಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ) ನೀರುಹೊರ್‍ಸ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಉಪಸ್ಥಿತನಾಗಿರಲೇಬೇಕು. ಇದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ 'ಸಂಸಾರ'ವನ್ನು ಎತ್ತಿಹೇಳುತ್ತದೆ ಈ 'ಗಿಂಡಿ'ಯ ಸಂಕೇತ.

೩) ಕೆಂಪುಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ ಬೇರೊಂದು ಆಶ್ರಮವನ್ನು ಸಂನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಗಂಡನೊಡನೆ ಹೋಗುವುದಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ಸತಿಪತಿಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಯು ಸುಖದಿಂದಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿಸಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಆಕೆ ಶೃಂಗಾರಗೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯು ಮದುಮಗಳನ್ನೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುವಂತೆ ಮಹಾಸತಿಯ ವಧುವಿನ ರೀತಿಯ ಅಲಂಕಾರಗಳು, ಮೆರವಣಿಗೆ, ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುವವರೆಗೂ ಅವಳನ್ನು ಗೀತೆಯು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯು ಒಬ್ಬ ನಂಬಿಕಸ್ಥ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನಾಗಿಯೇ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ ೧೯೮೫: ೨೧೧).

ಕೆಂಪು ಅಥವಾ ಕೇಸರಿ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಮದುವೆಯ ದಿನ (ಧಾರೆಯ ದಿನ) ವಧುವಾದವಳು ಧರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬುಗೆ ಇದೆ. ನಿಶ್ಚಯದ ದಿನ ಹಸಿರು ಸೀರೆಯನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ಬಹುಶಃ ಇದು ಚಿಗುರಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರೆ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ ಫಲವತ್ತುತನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುವಂತಿದೆ. ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣ (ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದೆ.) ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆಯು ವಿಧವೆಯರು ಧರಿಸುವುದನ್ನು ಬಹುಶಃ ಇದು ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಆಶ್ರಮವಾದ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯಾಗುವವರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬೇರೆ ಜನರಾದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಕೆಂಪುವರ್ಣದ ಸೀರೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿಯೇ ಧರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ಕಾಟವ್ವನ ಗೀತೆಗಳನ್ನೇ ನೋಡಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಅರಿಸಿಣಗಂಬಿ ಸೀರೆ ನಿಲಿಸುಡೆ ಕಾಟಮ್ಮ
ನಡುಸುತ್ತಿನಾಗ ಗುಲಗಂಜಿ
ನಡುಸುತ್ತಿನಾಗ ಗುಲಗಂಜಿ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆಯ
ಅಣ್ಣಾ ಕಾಟಣ್ಣ ತರಿಸ್ಯಾನೆ॥
ಅತ್ತೊರವಾ ಕೊಟ್ಟು ಪಟ್ಟೇವ ತರಿಸ್ಯಾನೆ
ಅಕ್ಕಾ ಕಾಟಮ್ಗೆ ಉಡುಗ್ವಾರೆ
ಅಕ್ಕಾ ಕಾಟಮ್ಗೆ ಉಡುಗ್ವಾರೆ। ವುಲಿಕುಂಟ

'ಮುತ್ತೈದೇಳಾಗಿ ಮೊರಡಮ್ಮ॥ (ಅದೇ ಪುಸ್ತಕದಿಂದ ಪು. ೩೦೬,೩೦೭)

ಒಟ್ಟು ಕೆಂಪು ಸೀರೆ ಆಕೆಯ ಸೌಭಾಗ್ಯದ, ಮುತ್ತೈದೆತನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯಲ್ಲದೆ ಸತ್ತನಂತರ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ, ತಾನು ಸತಿಯಾಗಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಗಂಡನನ್ನೂ ಕರೆದೊಯ್ಯುವೆನೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಇರಬೇಕು, ಮಹಾಸತಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮದುವೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇದರ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಮದುವೆಯ ರೀತಿಯ ಅಲಂಕಾರ ಹಾಗೂ ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಬೀಳುವುದು ಮತ್ತೆ ಗಂಡನೊಡಗೂಡಿ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸತಿಪತಿಗಳಾಗುವುದು ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನೇ ಅಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆಗಳಿರುವಂತಿದೆ.

ಸಾವಿಗೋಗೋಳಿಗೆ ಸಾಲ್ಯಾದ ಸೀರ್ಯಾಕ
ಸಾವಿಗೊಪ್ಪ್ಯಾವೆ ಗುಲಗಂಜಿ
ಸಾವಿಗೊಪ್ಪ್ಯಾವೆ ಗುಲಗಂಜಿ ಬಣ್ಣದ ಸೀರೆ
ಬ್ಯಾಗಾನೆ ಕಾಟಣ್ಣನ ಬರ ಏಳೋ.

ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಆಗುವವಳು ಸಾವಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಬಲಿಯಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ, ಈ ಕೆಂಪು ಸೀರೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಡಿಸುವುದು ವ್ಯರ್ಥ, ಏಕೆಂದರೆ ಸತಿಯಾಗುವವಳ ಹಾಲಿನಂಥಹ ಜೀವನವೇ ಮುಗಿದು ಹೋಗಿರುವಾಗ ಯಾರೋ ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಭ್ರಮಾದೀನ ಬದುಕು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೆ? ಮೇಲಿನ ಗೀತೆಯು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯವಾಗಿ ಕಟುಕಿಯಾಡುತ್ತಿದೆ ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು.

೪) ಮಾಸ್ತಿಯು ಕಳಸ, ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕನ್ನಡಿ, ಗಿಂಡಿ ಹಾಗೂ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿಯು ದಹನಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ತೆಗ್ಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದಳು ಎನ್ನುವ ವಿವರಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕಳಸ'ವು ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬರುತ್ತಿದೆ (ಕಳಸದ ಬಗೆಗಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಗಮನಿಸಿದ್ದೇವೆ). ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಹಗಮನವಾದ ನಂತರ ಮಾಸ್ತಿಯು ದೈವವಾಗಿ, ಶಕ್ತಿಸ್ವರೂಪಿಣಿಯೇ ಆಗುತ್ತಾಳೆಂದು ಆಕೆಯ ಗಂಡನಾದವನು ಗೌಣವಾಗಿಯು, ಈಕೆಯೇ ಸರ್ವಶಕ್ತಳಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಸತಿ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ದೇವತೆಯಾಗುವಳು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸೂಚಕವಾಗಿಯೇ ಆಕೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಕಳಸವಿದ್ದಿರುವ ಶಿಲ್ಪಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡಿಯು ಶೃಂಗಾರಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದಂತಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಾದರೆ ಬಾಗಿನದ ಮರದಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಬಾಗಿನದ ಸಾಮಾನುಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿ, ಬಾಚಣಿಕೆ, ಕಾಡಿಗೆ ಡಬ್ಬಿ, ಗ್ಲಾಜಿನ ಬಳೆ, ಅರಿಸಿನ-ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಇರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆಲ್ಲವು ಅಲಂಕಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳೇ ಅಲ್ಲವೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಈ ಮರದಲ್ಲಿ ಬೇಲದಹಣ್ಣು, ಎಳಚಿಕಾಯಿ, ದ್ರಾಕ್ಷಿ ಇಂತಹ ಹುಳಿ-ಸಿಹಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡಿಯು ಶೃಂಗಾರವನ್ನು ಕಳಸವು ಚಿಗುರಿಗೆ, ಫಲಿತಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾಸ್ತಿಯಾಗುವವಳು ಇನ್ನೂ ಯುವತಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಎಳೆವೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿಯು ಕಳಸ, ಕನ್ನಡಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವು ಬರುತ್ತದೆ. ವೀರನನ್ನು ತರುಣನೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸುರಾಂಗನೆಯರು ಕೇವಲ ಎರಡು ಬಾರಿ ಬಂದಿರುವುದು ಅದು ಕರ್ಣನ ಮಗ ವೃಷಸೇಣ ಹಾಗೂ ಅಭಿಮನ್ಯು ಸತ್ತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. (ಅವರು

ತರುಣರಾಗಿದ್ದಿರುವುದರಿಂದ) ಅವರಿಗಾಗಿ ಓಡೋಡಿ ಬಂದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಂಪ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸುರಾಂಗನೆಯರು ಬೇರೆ ವೀರರು ಮಡಿದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಬರದಿರಲು ಕಾರಣವು ಇದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಸುರಾಂಗನೆಯರು ಮತ್ತು ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಂತಹ ತರುಣರನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕಾಗಿ ಆಹ್ವಾನಿಸಲು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚೋದನೆಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತರುಣರ ಹಿಂದೆ ಮಾಸ್ತಿಯಾದವಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಆಕೆಯು ತರುಣಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ತಮ್ಮ ಎಳೆವೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸಂಸಾರದ ನೋಗ ಹರಿಯುವುದು ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕದ ಸುಖವು ಮತ್ತೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಆಶಯವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿಯೇ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಇವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೇ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವೀರನಾಗಲೀ ಮಾಸ್ತಿಯಾಗಲೀ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ವೈಭವದಿಂದ ಸುಖವಾಗಿ ಇರುವರೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ, ಸತ್ತನಂತರ ಇಂತಹ ಆತ್ಮಗಳು ಜನರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಆಶಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಈ ಮೇಲಿನ ಹೊಸ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಸತಿಯ ಘಟನೆಯ ವಿವರಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಗಂಡನ ಹಿಂದೆ ಚಿತೆಯೇರಿ, ಆ ಕಾರಣದ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದಳು ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಬೆಲೆ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವೂಯಿಲ್ಲವಾಗಿದೆ, ವೈದಿಕರ ಸತ್ವಹೀನತೆಯ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಸ್ವರ್ಗದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಳವೂರದೇ ನಶಿಸಿ ಹೋಗಿರುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲುಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ದೊರಕಿದರೂ ಆ ಘಟನೆಯ ವಿವರಗಳು ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ದೊರಕದೇ ಹೋಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮಾಸ್ತಿ ದೇಸಿಯ ನಾಯಕಿಯಾಗಿರುವುದು. ಫಲವತ್ತುತನಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿರುವುದು. ಗಮನಿಸಿ:

ಕಂದನ ಕೊಡಮ್ಮ ನನಗೊಂದ ನಾಗಮ್ಮ
ವಪ್ಪುಳ ಹೆಸರ ಕರದೇವೊ, ನಾಗಮ್ಮ
ನಿನಗೆ ವೊಕ್ಕಲು ಆದೇವೊ
ಪುತ್ತುರನ ಕೊಡಮ್ಮ ನಮಗೊಂದು ನಾಗಮ್ಮ
ನಿನ್ನ ಚೆಲುವ್ಹೆಸರ ನಾವು ಕರದೇವು
ನಾಗಣ್ಣನೆಂದು ಕರದೇವು ನಾಗವ್ವ
ನಾಗಮ್ಮನೆಂದು ಕರೆದೇವು॥ (ಬಯಲುಸೀಮೆ ಲಾವಣಿಗಳು)

ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸತಿಯಾಗುವವರೆಗೂ ಅವನ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು ನಂತರ ಅವನ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೇ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಮ್ಮನಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಕಷ್ಟಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ ಹರಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ಜನರು. ಇವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದಾಗಿ ಮಾಸ್ತಮ್ಮ ಮಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲಾದ ತರತಮಭಾವಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆಯು ತನ್ನ ಗಾಢ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ಪುರುಷರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿದ ವೀರಜೀವನ, ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಗಳು– ವೀರಗೌಣನಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯೇ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗುಳಿಯುವ ಸಂಕೇತವು ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

೪.೨.೩ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪಾತ್ರ

'ಸಮನ್ವಯ' ಎಂಬುದು ಸಂಘರ್ಷದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮನ್ವಯವು ಯಾವುದೇ ಸಂಘ, ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಒಗ್ಗೂಡಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತರಾಗಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದಂತಹದು. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದು ಸತ್ಯವೇ ಆದರೂ ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು. ಜಡಗೊಂಡ ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ನೀಡಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದಂತಹದು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಹಳತನ್ನೇ ಒಪ್ಪುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಂಟಾಗುವುದಲ್ಲದೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೂ (ವಾಕ್) ಧಕ್ಕೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾತನಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೇ ಇಲ್ಲವಾದಂತಹ ವಾತಾವರಣವು ಸಮಾಜವನ್ನು ಸ್ಥಗಿತಸ್ಥಿತಿಗೆ ನೂಕಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಡುವಾಗ, ಮಾತನಾಡುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದಾಗ, ಎಷ್ಟೋ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಲ್ಲ, ತನಗೆ ಸರಿ ಹಾಗೂ ತಪ್ಪೆನಸಿದ್ದನ್ನು ವಿಚಾರವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ, ಚಲನೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗುವಂತಹದು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಬರೀ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀವನದ ಬಹುಭಾಗ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಸೀಮಾ ಸಂಬಂಧದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯತೆ

ವ್ಯವಹಾರದ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಜನರಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ದಾನ್ಯ, ಸಕ್ಕರೆಯ ಹಂಚಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಾರಕೂರ ಚೌಳಿಯ ಕೇರಿಯವರಿಗೂ ಮೂರುಕೇರಿಯವರಿಗೂ ವೈಮನಸ್ಸುಂಟಾಗಿ, ವ್ಯವಹಾರ ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದಿತು; ಸಂಘರ್ಷ ಸಂಭವಿಸುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೂ ಇದ್ದಿತು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಚಂಡರಸ ಒಡೆಯನು ಎರಡೂ ಕೇರಿಯವರನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿಗೆ ಕರೆಸಿ ವ್ಯಾಜ್ಯತಿದ್ದಿ, ಹಿತವಚನವನ್ನು ಹೇಳಿ ಒಡಂಬಡಿಸಿದ, ಆಗ ಎರಡೂ ಕೇರಿಯವರು ಚಂಡರಸನ ಸಮ್ಮುಖದಲ್ಲಿ, 'ನಂಮ ಎರಡೂ ಕೇರಿಯಲೂ ನಂಮೊಳಗೆ ನಾವು ಸಂವಾಜ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಸಮಯ ಸಂಕೇತದ ಮೇಲೆ ಆಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಬೆಲು ಕೈದುವ ಹಿಡಿದು ಕಾದಸಲ್ಲದು. ನಂಮ ಎರಡೂ ಕೇರಿಯವರೂ ಆಡುವಂಥ ಬೆವಹಾರವನೂ ಆಡವೆಲು' (ಎಕ. XVII, ಮುಳಬಾಗಿಲು. ೩೮೯; ೯೩೦) ಎಂದು ತಮ್ಮತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಜಗಳವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿ ಅನಗತ್ಯವಾದ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಗಡಿಕಾಳಗಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಿದೆವು. ಸೀಮಾಸಂಬಂಧ ಕುರಿತಾದ ಒಳಜಗಳಗಳು ಅಥವಾ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಹುಪಾಲು ನ್ಯಾಯತೀರ್ಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸೀಮಾಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಮನ್ವಯತೆಯಿಂದ ಆಗುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಲಾಭಗಳೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿವೆ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೯೦ರ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಗಡಿವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಹ ವಿವರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಯಿಂದವೂರದವರು ಉಪ್ಪವಳ್ಳಿಯವರೊಡನೆ ಹೊಲಮೇರೆಗೆ ಕಾದಾಟ ಮಾಡುವಾಗ ಚಂಡಗಾವುಂಡ ಮತ್ತು ಇತರರು ಸಾಯುತ್ತಾರೆ. ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ 'ತೊಂಭತ್ತು ನಾಡೂರ ಕಣಿಗಿಲ ದೇಕಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ'ಯರು ಎರಡು ಕಡೆಯಲ್ಲೂ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿ ರಕ್ತಪಾತವಾಗಬಾರದು ಎಂದು ಬಗೆದು ಎರಡೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಿರಿಯರನ್ನು ಕರೆಸುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನ

ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಪರವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ಮನೆಯವರಿಗೆ ಯಿಂದವೂರಿನವರು ಪರಿಹಾರವನ್ನು ನೀಡಿ ಬಳಿಕ ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನೆಡಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಮೈಆರಿ. ೧೯೩೨, ೧೨; ಎಕ. VI, ಚಿಕ್ಕಮ. ೩೦;೧೧೯೦) ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಗೂ ಇನ್ನೊಂದು ಹಳ್ಳಿಗೂ ಸೀಮಾಸಂಬಂಧದ ಕಾಳಗಗಳು ನಡೆದಾಗ ನೆರೆಯ ಹಳ್ಳಿಗಳವರು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಹೊರಮೇರೆಗಳ ನಿಷ್ಕರ್ಷೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಮತ್ತು ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಎರಡೂ ಹಳ್ಳಿಗಳವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಿದ್ದು, ಇಂತಹ ಸಲಹೆಗಳಿಂದ ಅನವಶ್ಯಕವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದ್ವೇಗಪೂರ್ಣವಾದ ರಕ್ತಪಾತಗಳನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಪರಸ್ಪರ ಸೌಹಾರ್ದದಿಂದ ಬದುಕಲು ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವು.

ಸ್ಥಾವರ–ಜಂಗಮದ ಬಗೆಗಿನ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ

ವಚನಕಾರರು ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನ ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹು ಅವಶ್ಯವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಚನಕಾರರ ಸಂಘಟನೆಯ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ವಚನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿದ್ದರೆ? ಅವರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆ? ಇದ್ದದ್ದೇ ಆದರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಬಗೆ ಹೇಗೆ?

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಮುಖ್ಯರನ್ನು ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ್ದಂತಹ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಚಾಚೂ ತಪ್ಪದೆ ಅನುಸರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು; ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಪರಿ. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ನಿಷ್ಠುರ ವಿಮರ್ಶಕರೆಂದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಒಪ್ಪುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು. ಇಂತಹ ವಿಮರ್ಶೆಯು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮೋಳಿಗೆಯ ಮಾರಯ್ಯನ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

> ಲಿಂಗಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ತಿತ್ತೆಂದು ಸಂಪ್ರೋಕ್ಷಣ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ
> ಸಂದೇಹಿಗಳ ನೋಡಿರೇ.
> ಲಿಂಗಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಗದಳಿವುಳಿ ವೆಂಬದನಱಿಯದೆ,
> ಪ್ರೀತ ಲಿಂಗವೆಂಬುದು ಭೂಸುರರ ಕೂಡಿ ಜಗದೀಶಂಗೆ ಅಭಿಷೇಕವಂ
> ಮಾಡಿ ಘಾಸಿಯಾದರಲ್ಲಾ, ಸಂಗನಬಸವ ಮುಂತಾದ ಅಂಗಲಿಂಗಿಗಳೆಲ್ಲರು
> ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣಂಗೆ ಶೈವಸಂಗಮೇಶ್ವರನೇ ಗುರುವಾದ
> ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವೆಂದು ಇನ್ನಾರಿಗೆ ಹೇಳುವೆ? ಇನ್ನು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ
> ನಾನಂಜುವೆನಯ್ಯಾ!ಬಂದ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಬರಲಾಱದೆ ಈ ದ್ವಂದ್ವವ ಹರಿಯಾ,
> ಜಂಗಮಪ್ರಾಣಸಂದಿಲ್ಲದಿಲ್ಲದಿಪ್ಪ ನಿಃಕಳಂಕಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ॥(ಸ.ಪು.ವ. ೨೭೯)

ಮೇಲಿನ ವಚನ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೊರಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸಾವು ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮೈಲಿಗೆಯಾಯಿತೆಂದು, ಅದನ್ನು ಅಭಿಷೇಕದಿಂದ ಶುದ್ಧಮಾಡಬೇಕೆಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮುಂದಾದಾಗ ಅವರ ಜೊತೆ ಬಸವಣ್ಣನೂ ಸಹಕರಿಸಿದುದನ್ನು ಮೋಳಿಗೆಮಾರಯ್ಯ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಶೈವನಾಗಿದ್ದ ಸಂಗಮೇಶ್ವರನಿಂದ ಬಸವಣ್ಣ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದುದು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತ, ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಬಸವಣ್ಣನೇ

ಹೀಗೆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸ್ಥಾವರವಾದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಉಪಾಸಿಸಲು ಹೋದದ್ದಾದರೆ, ಹಾಗೆ ಹೋಗುವುದು ತರವಲ್ಲವೆಂದು ಇನ್ಯಾರಿಗೆ ನಾನು ತಿಳಿಹೇಳಲಿ ಎಂದು ತನ್ನ ನಿಸ್ಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನು ಮಾರಯ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರು ಸಂಪ್ರೋಕ್ಷಣೆ ಅಭಿಷೇಕಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅವರ ಸವಧರ್ಮ ಸಹಿಷ್ಣುತೆಗೆ ಇದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ನಿದರ್ಶನವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ? ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರೆ ತಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಳಲನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ ನೋಡಿ:

'ಸ್ಥಾವರ ಜಂಗಮ ಒಂದೇ'ಯೆಂದು ಇದಿರ ನುಡಿವೆ!
ನಾನೆಡಹುತಿಪ್ಪೆ; ಸಹಜನಲ್ಲಯ್ಯಾ!ಆನು ಸಮ್ಯಕ್ಕನಲ್ಲಯ್ಯಾ!
'ಆನುಭಯಲಿಂಗಸಂಗಿ'ಯೆಂಬೆನು;ಈ ನುಡಿ ಸುಡದಿಹುದೆ, ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ?
(ಬ.ಷ.ವ. ೩೮೧)

ಲಿಂಗ ಜಂಗಮವೆಂಬೆ, ಜಂಗಮಲಿಂಗವೆಂಬೆ;
ಮತ್ತೆಯೂ ವಂಚನೆ ಮಾಣದಯ್ಯಾ.
ಒಡಲೊಡವೆ ಹಡದರ್ಥ ನಿಮ್ಮದೆಂದಱಿಯದೆ
ಕೆಮ್ಮನೆ ಕೆಟ್ಟೆ, ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ! (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೩೦೮)

ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಶೈವನಾಗಿದ್ದ ಸಂಗಮೇಶ್ವರನೇ ದೀಕ್ಷಾಗುರು, ಎಂದು ಮೋಳಿಗೆಯ ಮಾರಯ್ಯನ ಮೇಲಿನ ವಚನವು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಶೈವ-ವೀರಶೈವರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅವಶ್ಯಕವೇ ಆಗಿದೆ. "ಶೈವ-ವೀರಶೈವ ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಗುರುಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಆರಾಧನೆಗೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಗುರು, ಶುದ್ಧಶೈವರಲ್ಲಿ ಆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಸ್ಥಾವರದಂತೆ ಇದಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಲು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ; ಆದರೆ ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿ ಗುರುಕೊಟ್ಟ ಲಿಂಗವನ್ನು ಅನವರತ ಲಿಂಗಪೀಠದಲ್ಲಿ ಧರಿಸಲು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಲಿಂಗವೇ ಪತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶುದ್ಧಶೈವರಲ್ಲಿ ಗುರುಕೊಟ್ಟ ಲಿಂಗವು ಯಾವುದೋ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗವನ್ನು ಗುರುವಿನಿಂದ ಪಡೆದರೂ ಅದು ಪೂಜಾಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷಾಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಾವರದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಲಿಂಗಪೂಜೆಯು ಶುದ್ಧಶೈವದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ" (ಬಿ.ಸಿ. ಜವಳಿ ೧೯೭೨:೭). ಶೈವಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವನನ್ನು ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿದೆ. 'ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗಪೂಜೆ', 'ಶುದ್ಧಶೈವ' ಪೂಜೆ; ವೀರಸೈವ ಲಿಂಗಪೂಜೆ ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗವ ಧರಿಸುವುದು "ಅರಿವಿನ ಮಾರಿ ತಂದೆಗಳ ವಚನವು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶೈವವು ಮೂಲತಃ ಅವೈದಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ತದನಂತರ ವೈದಿಕರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ವೈದಿಕರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ ವೈದಿಕರ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುತ್ತದೆ (ಅದೇ: ೧೦).

ಬಸವಣ್ಣನ ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಂದಿನ ಶರಣರೇ ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಿ ಅವರ ಮನದಲ್ಲಿದ್ದ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಂತೆ- ಅಯೋಗ್ಯನಾದ ಜಂಗಮರನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಿ, ಯೋಗ್ಯ ಜಂಗಮರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಿ, ತನು ಮನ ಧನ ವಂಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಮರ್ಪಿಸಿ, ಅವರ ತೀರ್ಥಪ್ರಸಾದವ ಕೈಕೊಳ್ಳಬೇಕಲ್ಲದೆ, ದುರ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸುವಾತನಲ್ಲ ತ್ರಿಣೇತ್ರವಿದ್ದಡೆಯೂ ತೀರ್ಥಪ್ರಸಾದ, ಉಪದೇಶವ ಕೇಳಲಾಗದು ಕಾಣಾ, ಕೂಡಲ ಚನ್ನಸಂಗಮದೇವ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ, ಗುರುವಚನವ ತಿಳಿದು

ನೋಡಾ, ಸಂಗನ ಬಸವಣ್ಣ (ಚೆ.ಬ.ವ. ೬೨೫). ಹಾಗೆಯೇ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಬಗ್ಗೆಯು ತಿಳಿಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ – ಆಚಾರ ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ನೆಲೆಗೊಂಡು, ಇಷ್ಟಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ದೃಷ್ಟಿನೆಟ್ಟು, ಭಾವಸಂಪನ್ನರಾಗಿಪ್ಪ ನಮ್ಮ ಘನವ ನಾನೆತ್ತ ಬಲ್ಲೆನು? ಸುಜ್ಞಾನ ಸಮಾಧಿಯೊಳಗೆ ಬಯಕೆಯಡಗಿ ಪರಿಣಾಮಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು ಲಯವಾಗಿ, ನಿಜಲಿಂಗ ಸಂಗದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತರಾಗಿಪ್ಪಿರಿ ನೀವು. ಘನವ ನಾನೆತ್ತ ಬಲ್ಲೆನು?.... ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಭುದೇವ ಮತ್ತು ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವ ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ತಿಳಿವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಪೌರ್ಣಿಮಾ ಬಂದನ್ನಕ್ಕರ ಬಾಯಿಬಂಧನದಲ್ಲಿರ್ದ ಚಕೋರನಂತೆ ಇರ್ದೆನಯ್ಯಾ. ಉಣಲಾಗದೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವಿಡಿದು ಇರ್ದವನಲ್ಲ. ಉಣಲಾಗದೆಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವುಂಟೇ ಲಿಂಗವಂತಂಗೆ? ಅಹೋರಾತ್ರಿ ಅಷ್ಟಭೋಗಂಗಳ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಕೊಳಬೇಕು. ಮಾಡುವ ನೀಡುವ ನಿಜ ಭಕ್ತರಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಬಾಯ್ದೆರೆಯದೆ ಇದ್ದೆನು. ಮಾಡಿ ನೀಡಿಹೆನೆಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂತೋಷದ ಅಪ್ಯಾಯನ ಹಿರಿದಾಯಿತ್ತು. ನೀಡಯ್ಯಾ ಸಂಗಯ್ಯ ಬಸವಣ್ಣ ಗುಹೇಶ್ವರಂಗೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಒಂದು ವಚನವೇ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಿದೇವನ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ. ಎನ್ನ ಕಾಯದ ಶುದ್ಧವ ಮಾಡಿದಾತ ಮಡಿವಾಳ, ಎನ್ನ ಮನವ ನಿರ್ಮಲವ ಮಾಡಿದಾತ ಮಡಿವಾಳ, ಎನ್ನಂತರಂಗವ ಬೆಳಗಿದಾತ ಮಡಿವಾಳ, ಎನ್ನ ಬಹಿರಂಗವ ಬಿಡಿಸಿದಾತ ಮಡಿವಾಳ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ, ಎನ್ನ ನಿಮಗೆ ಯೋಗ್ಯನ ಮಾಡಿದಾತ ಮಡಿವಾಳ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಹಿರಿಕಿರಿಯರೆನ್ನದೆ ಅವರೊಡನೆ ಸಮಾಲೋಚಿಸಿ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮದ ಟೀಕೆ

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ತಾವು ರೂಪಿಸಿದ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಏರುಪೇರಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಹಿಂಜರಿದವರಲ್ಲ. ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನಿತ್ತು ಶಿಷ್ಯನನ್ನು ಸಾಧನೆಯ ಪಥದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವವನು 'ಗುರು'ವಾದರೆ ಆ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಯನ ಪ್ರಗತಿಯನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಪರೀಕ್ಷಕ ಜಂಗಮ. ಈ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನು ಮಾಡುವ ವಿಡಂಬನೆಯನ್ನು ಅಥವಾ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಸಹಿಸುವುದು ಬಹುಶಃ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯವೇ ಆಗಿರಬೇಕು ವಚನಕಾರರಿಗೆ.

ಗುರುವು ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಶಿಷ್ಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಉಪಾಸನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತಿಳಿಸುವವನು. ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಶಿಷ್ಯನ ಭವಿತನವನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿ ಭಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವನು. ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದವಿಲ್ಲ; ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು. ಈ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಧಾವಿಸಿದರು. ಇದನ್ನು ಲಾಭಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಗುರು–ಶಿಷ್ಯರು ನಿದರ್ಶನಗಳೂ ಇದ್ದವು. ಭವಿಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಚರಿಸುವ ಶಿವದ್ರೋಹಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿ, ಅವರು ಭಕ್ತರಾದರೆಂದು ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಾದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಗುರುಗಳೂ ಇದ್ದರು. ಅಂತಹ ಗುರುವನ್ನು ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಅ.ಚೌ.ವ. ೨೦೭) ಭಕ್ತನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ಯೋಗ್ಯನಲ್ಲದವನು ಗುರುವಿಗೆ ಹೊನ್ನಿನ ಆಸೆ ತೋರಿಸಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪಡೆದದ್ದುಂಟು. ಯೋಗ್ಯನಲ್ಲದ ಶಿಷ್ಯನಿಗೆ ಹಣದಾಸೆಯಿಂದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಶಿಷ್ಯನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡಬಾರದೆಂದು ಅವನಿಂದ ಅಕ್ಕಿ ಕಣಕವನ್ನು ಪಡೆದು ಹೋಗುವ ಗುರುವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಕೆಡವಿ ಹಾಕಿ ಮೂಗನೆ ಕೊಯ್ಯಬೇಕೆಂಬ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. (ವ. ೨೨೨)

ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಂಗಮರು ಶಿಕ್ಷಣ-ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿಗೊಳಗಾಗಿ ಜಂಗಮರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. "ಜಂಗಮದಲ್ಲಿ ಕುಲವುಂಟೆ?" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದಿದೆ. "ಕುಲವುಂಟೆ ಜಂಗಮ ನದ್ದಡೆಯಲ್ಲಿ" ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಜಂಗಮರ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನದಿಂದ ಹೇಳಿದಿದ್ದೆ. ಜಂಗಮರನ್ನು ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಸಮಾನವೆಂದು ರೂಪಿಸಿದರು. ಆದರೆ ಈ ಜಂಗಮರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಅಡ್ಡಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಈ ಭಕ್ತ ಜಂಗಮದ ಭೇದವೆಂತೆಂ[ದ]ಡೆ ಒಡಲ ಕಿಚ್ಚಿಗೆ ಹೋಗಿ ತುಡುಗುಣಿ ನಾಯಿ ಹೊಕ್ಕು, ತನ್ನ ಒಡಲ ಹೊಱಿದಂತಾಯಿತಯ್ಯಾ [ಎಂದು] ಪೊಡವಿಯೊಳಗೆ ಡಂಗುರವನಕ್ಕಿ ಸಾಱಿದಾತ ನಮ್ಮ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ (ವ. ೧೬) ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಚನವು ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿದೆ. ಸುರೆಯ ತೆರೆ, ಮಾಂಸದ ಬಟ್ಟಲು, ಭಂಗಿಯ ಬಣವೆ; ಜಾಯಿಕಾಯಿ ಜಾಯಿಪತ್ರೆಯ ತಿಂಬ ಹಿರಿಯರ ಹಿರಿಯ ಹರಿಕಾಱರ ಜಂಗಮ ವೆಂದಡೆ, ನಾಯಕ ನರಕ ತಪ್ಪದು ಕೂಡಲಚನ್ನಸಂಗಮದೇವಾ. (ಚ.ಬ.ವ. ೫೦೧) ಕೆಲವು ಜಂಗಮರು ಭಕ್ತರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟವನ್ನು ಮಾಡಿ, ಹಣವನ್ನು ಕೇಳಿ, ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಬೈದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಿರುವ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನ ವಚನವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. 'ಆ ಭಕ್ತನ ಮನೆಯ ಹೊಕ್ಕು ಪಾದಾರ್ಚನೆಯ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಡಲ ಕಕ್ಕುಲತೆಗೆ ಆಶನವನುಂಡು ವ್ಯಸನದ ಕಕ್ಕುಲಿತೆಗೆ ಹಣವ ಬೇಡಿ, ಕೊಟ್ಟಡೆ ಕೊಂಡಾಡಿ, ಕೊಡದಿರ್ದರೆ ದೂರಿಕೊಂಡು ಹೋಹಾತ ಜಂಗಮನಲ್ಲ' (ಅ.ವ.ಚ. ೧೦೦೯).

ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪೂಜಿಸುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಣ ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗದ ಪೂಜೆ ಮಾಡುವವರನ್ನು ಕಂಡಾಗ ಚೌಡಯ್ಯನ ಸಿಟ್ಟು ಕೆರಳುತ್ತದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಸ್ಥಾವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ನೀಡಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವವರನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುವ ಚೌಡಯ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಿ ನಿಮ್ಮ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವ ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ನಿರೊಳಗೊಯ್ದು ಕಟ್ಟಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ನಿಮ್ಮನು ಲಿಂಗೈಕ್ಯವ ಮಾಡುವೆ ಎಂದು ಬೆದರಿಸುತ್ತಾನೆ. (ವ. ೧೯೧) 'ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಾಡಿದವಂಗೆ ನಾಯಕನರಕ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ (ಅ.ವ.ಚ. ೨೧೨).

ಬಸವಣ್ಣ ಜಂಗಮರನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದರೂ, ಅವರ ನೈತಿಕ ನಡತೆಯನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಿಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವರ್ತರಾದರು- ಛಲ ಬೇಕು ಶರಣಂಗೆ ಪರಧನವನೊಲ್ಲೆನೆಂಬ....' ಎನ್ನುವ ವಚನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕಾದರೂ ಲಿಂಗವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುವ ಗುರುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸಿ, ಶಿಷ್ಯನ ಪೂರ್ವೋತ್ತರಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಿಸದೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಬಾರದೆನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ಚೆ.ಬ.ವ. ೪೦೭) ಹಾಗೆಯೇ ಭಕ್ತನು ಗುರುವಿನಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾನಾಚಾರಗಳಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವನನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಯೋಗ್ಯನಾದ ಗುರುವಿನಿಂದ ಜ್ಞಾನದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.(ಚೆ.ಬ.ವ. ೧೨೯)

ಶರಣಸತಿ-ಲಿಂಗಪತಿ ಟೀಕೆ

ಶರಣಸತಿ-ಲಿಂಗಪತಿ ವಚನಕಾರರ ಭಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುವ ಉಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ವಚನಕಾರರೂ ಸತಿ-ಪತಿ ಭಾವದ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿಲ್ಲ. ಸಿದ್ಧರಾಮ, ಉರಿಲಿಂಗದೇವ, ಗಜೇಶ ಮಸಣಯ್ಯ, ಘನಲಿಂಗದೇವ ಇವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ೧೯೮೯:೨೫೧) ಈ ವಚನಕಾರರಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ವಚನಕಾರರೂ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಸತಿಪತಿಭಾವದ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಬಗ್ಗೆಯು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಶರಣಸತಿ-ಲಿಂಗಪತಿ'ಯ

ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯ ಶುಷ್ಕ ಅನುಸರಣೆಯನ್ನು ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುರಂತಹ ನಿಷ್ಠುರವಾದಿಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನ–

'ಶರಣಸತಿ ಲಿಂಗಪತಿ' ಎಂಬರು
ಶರಣ ಹೆಣ್ಣಾದ ಪರಿ ಇನ್ನೆಂತು?
ಲಿಂಗ ಗಂಡಾದ ಪರಿ ಇನ್ನೆಂತು?
ನೀರು ನೀರ ಕೂಡಿ ಬೆರೆದಲ್ಲಿ ಭೇದಿಸಿ
ಬೇಱು ಮಾಡಬಹುದೆ? (ಅ.ಚೌ.ವ. ೧೬೪)

ಶರಣಸತಿ–ಲಿಂಗಪತಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಮೊದಲಿಗೆ ಮೋಸ ಎಂದು ಕಟುವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಗಂಡು ತನ್ನನ್ನು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ದೈವವನ್ನು ಪತಿಯನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವೇ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನಿಗೆ ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ ಕಂಡಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವು ಸತಿ–ಪತಿ ಭಾವವನ್ನು, ದೈವವನ್ನು ನಲ್ಲನನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದನ್ನು, ಶರಣಸತಿ–ಲಿಂಗಪತಿ ಎಂದು ನುಡಿದು ಅದರಂತೆ ನಡೆಯದ ಭಕ್ತರ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕಂಡು:ಅಳವಱಿಯದ ಭಾಷೆ,ಬಹುಕುಳವಾದ ನುಡಿ ಇಂತೆರಡಱ ನುಡಿ ಹುಸಿಯಯ್ಯಾ. ಬಹುಭಾಷಿತರು ಸುಭಾಷಿತವರ್ಜಿತರುಶರಣಸತಿ–ಲಿಂಗಪತಿ ಎಂಬರು, ಹುಸಿಯಯ್ಯಾ.ಇಂತಪ್ಪವರ ಕಂಡು ನಾಚುವೆನಯ್ಯಾ ಗುಹೇಶ್ವರಾ?(ಪ್ರ.ದೇ.ವ. ೧೩೦)

ಅಲ್ಲಮನ ಈ ವಚನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸತಿ–ಪತಿ ಭಾವದ ನಿಲುಮೆ ಕೆಲವು ವಚನಕಾರರಲ್ಲಾದರೂ ಶುಷ್ಕವಾಗಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅನವಾರ್ಯವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಭಾವವು ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನುಕಂಡೇ ಅಲ್ಲಮ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ.

ಅನ್ಯಜಾತಿಗಳ ಒಗ್ಗೂಡಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ

ಶೋಷಿತರಾದವರು ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರರು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ತರುವಾಯ, ಅವರಿಗಾಗಿ ವಚನಕಾರರು ಅದರಲ್ಲೂ ಬಸವಣ್ಣನವರು– ಆ ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದ್ದ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಾ, ಭಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದರೆ, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಮತಾಂತರಗಳ ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳೂ, ಅಪಹಾಸ್ಯಗಳೂ ಇವರ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದಂತಿದೆ.

ಬಡವರ ತಿರುಕರ ನೀಚ ಕುಲದವರ। ತಡೆಯದೆಯಾಕ್ಷಣ ಕರಸಿ।
ಒಡೆವೆಗಳನು ಕೊಟ್ಟು ಕೊರಳಿಗೆ ಲಿಂಗವ। ಜಡ ಜನಗಳಲ್ಲಾ ಕಟ್ಟಿಸಿದ।
ಕುಂಟರು ಕುರುಡರು ಗಂಟಿಯ ಚೋರರು। ಕೊಂಟರು ಕೊನ್ನರು ತುಡುಗರು।
ಗಂಟುಕಳ್ಳರು ಕೂಡಿ ಹಣವಿನಾಸೆಗೆ ತಮ್ಮ। ಕಂಠದಿ ಲಿಂಗವ ಕಟ್ಟಿದರು॥
ಸತ್ತ ಹೆಣವು ಮುಟ್ಟಿ ಮನೆಗಳೊಳಗೆ ಹೂಱಿ। ಮತ್ತದರ ಹಡಕೆಯನ್ನು।
ನತ್ಯದಿ ಕುಡಿದು ಹೇಸದೆ ಕೂಱಿ ತಿಂಬುದು। ಎತ್ತಲಿರ್ಪುದು ಹೊಲಗೇರಿ।
(ಬಿಜ್ಜಳರಾಯನ ಚರಿತ್ರೆ)

ಎಂದು ಧರಣೇಂದ್ರನು ಹೇಳಿರುವಂತೆ ಜನಗಳು ಆಡಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು ಬಸವಣ್ಣನವರಿಗೆ ಕಷ್ಟವೇ ಆಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿಯು ಹಿಂದಿನ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮ ನಡವಳಿಕೆಗೆ ಗಂಟು ಬಿದ್ದಿದ್ದು ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಹೊಂದಿದವರು ಮತ್ತೆ ಅನ್ಯದೈವದ ಪೂಜೆ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಜೋತುಬಿದ್ದದ್ದು.

ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ, ಭಕ್ತನಾದವನ ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಿದ್ದರೇ ಸಾಕು ಅವನು ಕುಲಜನು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಬಸವಣ್ಣನ ಉದಾರ ನೀತಿಗೆ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಕಡಿವಾಣವನ್ನು ಹಾಕಿದಂತಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನಲ್ಲೇ ತಾನೇ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಷ್ಠುರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನು ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಸೂಚನೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಳ್ಳ, ಬಂದಿಕಾರ, ಹಾವಾಡಿಗ, ಹಾದರಿಗ, ಬಂಟ, ಓಲೆಯಕಾರನೆಂದೆನಾದರೆ, ನೀ ಮುಂತಾಗಿ ಬಂದ ಭಕ್ತರ ನೀನೆಂದೆನ್ನದಿರ್ದರೆ, ಅದೇ ದ್ರೋಹ. ನಡೆ ನುಡಿ ಹುಸಿಯುಂಟಾದರೆ, ಕೂಡಲಸಂಗನ ತೋರಿದ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನಾಣೆ (ಬ.ವ. ಪು. ೧೦೯).

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಭಕ್ತವರ್ಗದ ದ್ವಂದ್ವಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಗುರುತಿಸಿರುವ ರೀತಿ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ, ಉಪಜಾತಿಗಳಿಂದ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಸಂದೇಹ, ಆತಂಕಗಳು ಈ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇವರ ಮನಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕ್ರಿಯೆಗಳ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ವಚನಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ. ಅನ್ಯದೈವದ ಪೂಜೆ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವನ ಪೂಜಿಸಿ ಅನ್ಯದೈವಂಗಳಿಗೆಱಗಿ ಭಕ್ತರೆನಿಕೊಂಬ ಅಜ್ಞಾನಿಗಳ ನಾನೇನೆಂಬೆನಯ್ಯಾ? ಎಂದು ಕೈ ಚೆಲ್ಲಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿದರೆ, (ಬ.ಷ.ವ. ೧೦೩) ಇನ್ನೊಂದಡೆ..... ಹಲವು ಕೊಂಬಿಗೆ ಹಾಯಬೇಡ; ಬಱುಕಾಯಕ್ಕೆ ನೀಡಬೇಡ, ಲೋಗರಿಗೆಡೆಗೊಟ್ಟು ಭ್ರಮಿತನಾಗಿರಬೇಡ! ಆಚಾರವೆಂಬುದು ಹಾವಸೆಗಲ್ಲು; ಭಾವ ತಪ್ಪಿದ ಬಳಿಕ ಏಗೆಯ್ದಡಾಗದು. ಅಂಜದಿರು, ಅಳುಕದಿರು, ಪರದೈವಕ್ಕೆಱಗಿದರು; (ಬ.ಷ.ವ. ೧೧೩) ಎನ್ನುವ ವಚನವಂತೂ ಬಸವಣ್ಣನ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ಒತ್ತಾಯ, ಅಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತರಿಗೆ ಉಂಟಾದ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವಂಥದ್ದಾಗಿದೆ.ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಿದ ಚರ್ಚೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ಅಂಶವು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರು ಸೂಚಿಸಿ ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದ ಹಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮತಾಚಾರಗಳ ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿದ್ದುದು, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಬಸವಾದಿಗಳಂತೆಯೇ ಆಗಿನ ವೀರಶೈವ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದ ಪ್ರಮುಖ ವಚನಕಾರರೆಂಬುದು ಕೌತುಕದ ಅಂಶ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷವು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ತರದೆ, ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತರ್ಕಿಸಿ, ಇಂತ ವಿರೋಧವನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಮಾಡದಂತೆ ಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನೇ ಮೆರೆದರು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮಾತಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಟ್ಟರು.

ಅಧ್ಯಾಯ ಐದು:

ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪೆಡಸುತನ, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಪುರಾತನ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಕವಿಗಳು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿಯೇ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರಾಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ರಚನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೂಡಿರುವ ತಕರಾರು ಅನೇಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ- ಈ ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಾಢವಾಗುವಂಥದ್ದೂ ಆಗಿದೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ನಡೆಸಿದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು- ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಯ ಘರ್ಷಣೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗತ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನಗಳ ವಿವಿಕ್ತಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸ್ವರೂಪವು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹೊಮ್ಮಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೂತನ ಅನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನೇ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಹೊಸ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವೊಂದು ಸ್ವರೂಪ, ಲಕ್ಷಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಳೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ, ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪಲ್ಲಟದಿಂದ ವಸ್ತು, ಶೈಲಿ, ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹಲವು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಪಂಪನ ಶೈಲಿಯಾಗಲೀ, ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕವಿಗಳ ಶೈಲಿಯಾಗಲೀ ಇವೆರಡೂ ಪರಿಪುಷ್ಟತೆಯಿಂದ ತುಂಬಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪರ್ಶಗಳನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲನನ್ನಾಗಿ, ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ, ಸುರುಳೀತವಾದ ಲಯಬದ್ಧವಾದ ರಚನೆಗಳು, ಸುಕರವಾದ ಭಾಷೆಯ ಹರಹು, ಮಾನವೀಯ ಕಂಪನಗಳು, ಇವೆಲ್ಲವು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಉಪಯುಕ್ತತೆಗಳನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ, ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧ, ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ವೈಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಭಾಗ–ಒಂದು

೫.೧ ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ

ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ವಿಚಾರವು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣ ಬರಹಗಳು ಬಂದಿವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವಂತೆ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪುರ್ನರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಾವಿಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. 'ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ' ಈ ಕಾವ್ಯದ್ವಂದ್ವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ಈ ಪದ ದ್ವಂದ್ವಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವಸಾನವೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು. ಇವು ಹಾಡುಗಬ್ಬ, ಓದುಗಬ್ಬಗಳೇ? ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರಿಗಿಂತ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಹೇಗೆ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿದರು? ಕಥಾವಸ್ತು ನಷ್ಟವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳು 'ವಸ್ತುಕ'ವಾಗಿ, ವರ್ಣನಾನಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಗಳು 'ವರ್ಣಕ'ಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡವೇ ಹೇಗೆ? ಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಕ ಹೇಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶೈಲಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿತು? ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕ ಲಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತ್ರಿದಶಸ್ತುತ್ಯಮಿದಾದಿದೇವ ಚರಿತಂ ಕರ್ಣಾಮೃತಸ್ಯಂದಿಯ–
ಕ್ಕಿದು ಭವ್ಯಾವಳಿಗೆಂದು ಪೇಟೆಸೆ ಬುಧರ್ ಸ್ವರ್ಗಾಪವರ್ಗಕ್ರಮಾ
ಸ್ಪದಮಪ್ಪಾದಿಪುರಾಣ ವಸ್ತುಕೃತಿಯಂ ಪೇಟ್ದಿರ್ ಬೆಡಂಗಪ್ಪಮಾ–
ರ್ಗದೊಳಂ ದೇಸೆಯೊಳಂ ಪೊದಱ್ದೆಸೆವಿನಂ ಸಂಸಾರಸಾರೋದಯಂ॥
(ಆ.ಪು. ೧೬–೪೨)

ಕತೆ ಪಿರಿದಾಡೊದಂ ಕತೆಯ ಮೆಯ್ಗಿಡಲೀಯದೆ ಮುಂ ಸಮಸ್ತ ಭಾ।
ರತ ಮನಪೂರ್ವಮಾಗೆ ಸಲೆ ಪೇಟ್ದ[ಕವೀಶ್ವರರಿ]ಲ್ಲ ವರ್ಣಕಂ॥
ಕತೆಯೊಳೊಡಂಬಡಂ ಪಡೆಯೆ ಪೇಟ್ವೊಡೆ ಪಂಪನೆ ಪೇಟ್ಗಿಮೆಂದುಪಂ।
ಡಿತರೆ ತಗುಳ್ದು ಬಿಚ್ಚಟಿಸೆ ಪೇಟಲೊಡರ್ಚಿದನೀ ಪ್ರಬಂಧಮಂ॥
(ಪ.ಭಾ. ೧–೧೧)

ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಕ–ವರ್ಣಕಗಳನ್ನು ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡನೇ ಅಥವಾ ಒಡಂಬಡಿಕೆಗಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡನೇ ಹೇಗೆ? ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳು. 'ಕತೆಯ ಮೆಯ್ಗಿಡಲೀಯದೆ' 'ವರ್ಣಕಂ ಕತೆಯೊಳೊಡಂಬಡಂ ಪೇಟ್ವ' ಶಕ್ತಿ ಪಂಪನಲ್ಲಿದೆಯಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ವರ್ಣಕ' ಪದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ವರ್ಣನ ವಿಷಯವೆಂದಷ್ಟೇ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಬರೀ ವರ್ಣನೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿದದ್ದೇ ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಾಕವಿಗಳ ಎಲ್ಲ ಕವಿತ್ವಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದು ಇರುವಂತಹದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪಂಪನೊಬ್ಬನ ವಿಶಿಷ್ಟಗುಣವದು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ವರ್ಣಕಮೊಡಂಬಡೆ ಎಂದರೆ ವರ್ಣಕಕ್ರಮ ಎನ್ನುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕವಿತಾ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಏನೆಂಬುದನ್ನೂ ಅದೇ ಕಾವ್ಯದ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಅಲ್ಲದೆ ಪಂಪನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ವರ್ಣಕ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ– ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ವರ್ಣನಾಂಶ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥ ವಿಸ್ತರವಿರುವುದೆನ್ನುವುದೂ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಕತೆಯು ದೊಡ್ಡದಾಗಿಯೂ ಅದರ ಸಂಧಿಬಂಧಗಳು ಶಿಥಿಲವಾಗಬಾರದು. ಈ ತೆರದಲ್ಲಿ ಭಾರತ ಕಥೆಯನ್ನು ಅಮೂಲಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಹೇಳಿದ ಕವಿಗಳು ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಕವು ಕೂಡಿ ಬರುವಂತೆ ಹೇಳುವ ಶಕ್ತಿ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಿದೆ ಎಂದು ಪಂಡಿತರು

ಸ್ತುತಿಸಿದರು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪಂಪನು ಉದ್ಯುಕ್ತನಾದನು" (ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರಭಟ್ಟ, ೧೯೫೬:೧೯೯).

ವಸ್ತು ಇದ್ದವು ಮಾತ್ರ ವಸ್ತುಕವೆಂದು ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪನೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಕತೆಯೂ ಇದೆ. ಆ ಕತೆಯ ಒಳಗಡೆ ವರ್ಣಕವನ್ನು ಬೆರಸಬೇಕೆಂದು ಅವನನ್ನು ಪಂಡಿತರು ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ."ಕಥಾಂಶಗಳೊಡನೆ ವರ್ಣಕವೂ ಸೇರುವುದೂ. ಪುರಾಣವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಪೌರಾಣಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯೂ 'ವಾಸ್ತವ'ವೆನಸುತ್ತದೆ. ಲೋಕವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಲೌಕಿಕ ಘಟನೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿಯೂ 'ವರ್ಣನೆ' ಎನಸುತ್ತದೆ. ಆ 'ವಾಸ್ತವ'ವನ್ನು ಕುರಿತುದೇ 'ವಸ್ತುಕ' ಈ 'ವರ್ಣನೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತುದೇ 'ವರ್ಣಕ' ಎಂಬ ದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದಿರಬೇಕು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಸ್ತುಕದ ವಿಷಯ ಪುರಾಣ ಸಂಬಂಧಿ, ಅಸಾಮಾನ್ಯ; ವರ್ಣಕದ ವಿಷಯ ಲೋಕಸಂಬಂಧಿ, ಸಾಮಾನ್ಯ"(ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ೧೯೯೫ : ೫೧) ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನು ಹೇಳುವ ವಚನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತುಕ ವರ್ಣಕ ತ್ರಿಸ್ಥಾನದ ಮೇಲೆ ನುಡಿವ ನುಡಿಗಳು
ಇತ್ತಿತ್ತಲಲ್ಲದೆ ಅತ್ತತ್ತಲಾರು ಬಲ್ಲರು?ಇವರೆತ್ತಲೆಂದಱಿಯರು.
ಗಿಳಿವಿಂಡುಗೆಡೆವರು ನಿಮ್ಮ ನೆತ್ತಬಲ್ಲರು ಗುಹೇಶ್ವರಾ?(ಅ.ಪ್ರ.ವ. ೬೪೧)

ಅಲ್ಲಮನ ಪ್ರಕಾರ ಇಲ್ಲಿ, ಅನುಭಾವ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತಕ್ಕ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಬಲ್ಲ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾರ.ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ'ಗಳ ವಿಚಾರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಕ್ಷಣ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ; ಕನ್ನಡನಾಡಿನವರಾಗಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದವರಿಗೆ, ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಪರಿಚಿತವಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದನ್ನು ವಾದಿರಾಜ ಸೂರಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತ್ರೆ' ಸ್ಪಷ್ಟಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸೋಮದೇವನ 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ'ವು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೂ ನದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಕಥಾಪರವಾದ ಪುರಾಣಗಳು 'ವಸ್ತು' ನಿಷ್ಠವೇ ಹೊರತು ವರ್ಣನಾನಿಷ್ಠವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವನ್ನು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಎಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗ, ಪ್ರತಿಸರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಪುರಾಣಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಿಸುವವೇ ಹೊರತು ಕಾವ್ಯಲಕ್ಷಣವಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದ ಕವಿಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ತಂತಮ್ಮ ಮಹಾಕೃತಿಗಳನ್ನು "ಪುರಾಣ"ಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸುವರೇ ಹೊರತು "ಕಾವ್ಯ"ವೆಂದಲ್ಲ. ಇವರು ಧರ್ಮ-ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ನಂಟನ್ನು ತಂದು ಗಂಟು ಹಾಕಿದ ಕಾರಣ 'ಪುರಾಣ', 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ' ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿಭಿನ್ನತೆ ಜೈನರ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅರಳಿ ಬೆಳೆದ ಈ ನೂತನ "ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯ" ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಕಥಾವಸ್ತುವಿನ ಮಹಾತ್ಮ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ವಸ್ತುಕ'ವೆನಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ, ವರ್ಣನಾಚಮತ್ಕಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ವರ್ಣಕ'ವೆನಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಿಯೇ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುವೆಂಬುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶದವಾಗುತ್ತದೆ. ಚಂಪೂ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಪುರಾಣ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಕ ಅಥವಾ ವಸ್ತುಕೃತಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳೂ ಒಂದೇ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಬಂಧಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತಾಯಿತು. (ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ೧೯೬೪:೮೦-೮೨) ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೦೪೪ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಕಾವ್ಯಂಗಳೊಳ್ ಸಂದನಾಟಕದೊಳ್ ವರ್ಣಕವಿತ್ವದೊಳ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ವರ್ಣಕವಿತ್ವಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿಂತ ವರ್ಣಕವಿತ್ವವು ಬೇರೆಯೆನಿಸುವಂತಿದ್ದುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕಗಳನ್ನು ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಓದುಗಬ್ಬ ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಎಂದು ಕರೆದುದು ತಪ್ಪಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನು ಗದ್ಯಕಥೆಯನ್ನು 'ಪ್ರಕಟಿತರ್ಥವಸ್ತು ವಿಸ್ತರ' ಅಂದರೆ ಅಸಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂದು, ಚತ್ತಾಣ-ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬಗಳನ್ನು 'ನಿರತಿಶಯವಸ್ತುವಿಸ್ತರ' ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವಸ್ತುವನ್ನುಳ್ಳದು ಎಂದು 'ವಸ್ತು'ವಿನ ಒರೆಗಲ್ಲಿಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಗದ್ಯಕಥೆ 'ವಸ್ತುಕ', ಚತ್ತಾಣ-ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬಗಳು 'ವರ್ಣಕ' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗಮಕ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಓದಿದಾಗ ಯಾವ ಓದುಗಬ್ಬವೂ ಹಾಡುಗಬ್ಬದಂತೆ ತೋರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಒಂದರ ಮೂಲರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಲಯಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಗೇಯತೆಯ ಅಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದರಲ್ಲಿ ಲಯಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಗೇಯತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಕವು ಪೂರ್ವಸ್ವೀಕೃತವಾದ ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯದ ಸಕಲಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಆಕೃತಿ. ವರ್ಣಕ ಇದರಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣ ಇದು ಸಂಗೀತದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗೀತಕ್ರಮ, ಗೀತ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದಾಗುವುದರಿಂದ ಗೇಯಕಾವ್ಯ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸರಿಹೊಂದುತ್ತದೆ. 'ವಸ್ತುಕ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗೋಷ್ಠಿಯೆಂ, ವರ್ಣಕ ಕವಿಗಳ ಗೀತಗೋಷ್ಠಿಯುಂ ಮನಂಗೊಳಿಸಿ' ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಮಾತು ಸ್ಪಷ್ಟನೆಯನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು ಬಳಸಿದ 'ವಸ್ತುಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪದವು ವಸ್ತುಕಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿರುವಂತೆ 'ವರ್ಣಕ' ಎಂಬ ಪದವು ಹಾಡುಗಬ್ಬ ಎಂಬ ಅರ್ಥಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದಾಚೆಗೆ ವಸ್ತುಕವು ಹಿಂದೆ ಸರಿದು, ವರ್ಣಕವು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾ, ಹಿಂದಿನ ವಸ್ತುಕದ ಪ್ರೌಢಿಮೆಯನ್ನು ಕೂಡ ತಾನೇ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಂತಿದೆ. ಲೌಕಿಕ ಮನರಂಜನೆಯ ಓಘಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ವರ್ಣಕಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕುಗ್ಗಿ, ಭಕ್ತಿಗೀತೆಗಳ ವರ್ಣಕಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬರಲು ಕಾರಣ ಶಿವಶರಣರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ವರ್ಣಕ ಕವಿಗಳು ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, 'ಅನುಭವ ಮಂಟಪ'ದ ಶರಣರ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ 'ವರ್ಣಕ' ಕವಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಶರಣರು ಗೇಯವಾದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

"ವಚನ"ವೆಂದು ನಾವಿಂದು ಯಾವುದನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಿರುವೆವೋ ಅವೂ ಗೇಯಕೃತಿಗಳಾಗಿದ್ದವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅರ್ಥಾತ್ ವಚನ-ಗೀತೆ (ಹಾಡು)ಗಳೆರಡೂ ಗೇಯ. ವಚನಗಳೂ "ಗೇಯ"ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ- ಹರಿಹರಾದಿಗಳು ಶರಣರ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಶರಣರ ಆ ವಚನಗಳನ್ನು ಗೀತೆಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿ. ಹೀಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಗೀತವೆಂದು ಗಣಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವಷ್ಟು ನಿದರ್ಶನಗಳು, 'ಗೀತ' (ಹಾಡು)ಗಳನ್ನು ವಚನ ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇವೆ.

ವಚನ-ವಾಚನ-ಕಾವ್ಯವಾಚನ-ಬಾಜನೆ-ಭಾಜನೆಗಬ್ಬ-ಬಾಜಾಬಜಂತರಿ –ಇವೆಲ್ಲ ಹಾಡು ಮತ್ತು ವಾದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದ ಪ್ರಪಂಚ. ವಾಚನೀಯವಾದುದು ವಚನ –ಅಂದರೆ "ಗೀತ"(ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ೧೯೯೦:೯೫). ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವೇ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. 'ತಾಳಮಾನ..... ಅನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ' ತಾಳ ನಿಯಮವಿಲ್ಲದೆ, ಛಂದಸ್ಸಿನ ಗಣನಿಯಮಗಳು ಇಲ್ಲದೆ, ಭಕ್ತನು ದೈವವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟು ಭಕ್ತಿಪಂಥದ ಶೈಲಿಯಾಗಿಯೇ ಈ 'ವರ್ಣಕ' ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

೫.೧.೨ ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿ

ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಹೊಸ ಮಾನವತಾವಾದ ಜಾಗೃತೆಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರತೀತಗೊಳಿಸುವ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತರಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಂಪ ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಮಾಡಿದಾತ. ಅಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೂಪ ಕೊಟ್ಟು ಸರಸ್ವತಿಗೆ ವಿಲಾಸಮಂ ಪೊಸತು ಮಾಡಿದ ವಾಗ್ವಿಲಾಸವೇ ಆತನ ಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಮಾರ್ಗ'- ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸೂಚಕವಾಗಿ ತುಳಿದು ಹಳತಾಗಿ, ಭಾಷಾರೂಪವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. 'ದೇಸಿ'- ಸಹಜತೆಯನ್ನು ಹೊಸತನವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾ, ಅಂದಿನ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನವಾಗಿ ಭಾಷೆ ಮಿಡಿಯುತ್ತಿದೆ. "ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜೀವನದ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತೀಕಗೊಳಿಸುವಂತಿವೆ 'ಮಾರ್ಗ', 'ದೇಸಿ' ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪದಗಳು. ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಎರಡು ಸೆಲೆಗಳು ಇವೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಬದುಕಿಸಿ, ನಲಿಸಿ ಮುಂದುವರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಒಂದು. ಜೀವನದ ದಾರಿ ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಹೊಸ ಹದವನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಲೆಳಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಇನ್ನೊಂದು. ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನವಿದೆ" (ಡಿ.ಎಸ್. ಕರ್ಕಿ ೧೯೬೯:೫೪)

ಬಹುಶಃ ಹಿಂದಿನವನ್ನುಳಿದು ಹೊಸ ಹಾದಿಯನ್ನು ಪಂಪ ಹಾಕಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದಾಗಿ, ಆತ ತನ್ನ 'ಪೊಸಬಗೆ'ಯ ಕುರಿತು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಹೊಸ ಬಗೆಯು ಭಾಷೆ-ಬಂಧಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಪಂಪನಗೆ ಮಾರ್ಗ- ದೇಸಿಗಳೆರಡೂ ಬೇಕು. ಅತಿಯಾದ ಮಾರ್ಗನುಕರಣೆಯಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಯ ನಿರುತ್ಸಾಹವನ್ನು ಪಂಪ ತನ್ನ ಹೊಸತನದ ದೇಸಿಯಿಂದ ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪಂಪನ ಈ 'ಪೊಸತನ'ವನ್ನು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕವಿಗಳು ಅನುಚಾನವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದು ಪಂಪನ ಧೋರಣೆಗೆ ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಗಳು ಪೊಸತನದ ಜೊತೆಗೆ ದೇಸಿ ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಶ್ರುತಿಗೊಡುವಂತೆ ಬಳಸಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

"ಸತ್ಕವಿಯೋಳ್ ಸಮನಾಗಿ ಮಾರ್ಗಮಂ ಪೊಸಯಿಸಿ ದೇಸಿಯಂ
ಪೊಸು ಮಾಡಿದಳೊರ್ವಳಪೂರ್ವ ರೂಪದಿಂ" (ಪ.ಭಾ. ೫-೬೪)

"ಕವಿಮಾರ್ಗದೊಳಂ ಪೊಸದೇಸೆಯ ನುಡಿಗಳೊಳಂ
ಪೊಸಯಿಪ ಬಲ್ಮೆಗೆ ಚತುರ್ಮುಖಂ ಕವಿರನ್ನಂ" (ಸಾ.ಭಿ.ವಿ. ೧-೩೯)

ದೇಸಿ ನುಡಿಕಟ್ಟಿನ ಹರುಹನ್ನು ಅದರ ವರ್ಚಸ್ಸನ್ನು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಮಿಂಚುವ ಹೊಸತನವನ್ನು ಜನತೆಯ ನುಡಿಯ ಜೀವಸತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಶಬ್ದವೆಂದು ಹೇಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪಂಪನ ಮಾರ್ಗದ ನಡುವೆ ಈ ದೇಸಿ ಹೊಸೆದುಕೊಂಡು ಜೀವಕಳೆಯನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಿ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬೆಳಕನ್ನು ಹರಿಸಿದೆ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದ ಅನಿವಾರ್ಯ ವಿರೋಧ ಪೂರಕಗಳು. ಇವು ದೇಶ, ವಾತಾವರಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಆಕಾರ ತಾಳುತ್ತವೆ. ದೇಸಿ ಮಾರ್ಗದ ವಿಷಯವಾಗಿ ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ. "ತನ್ನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ದೇಶಿಯು ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉಪಕಾರವೆಂದರೆ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಲಿರುವ

ಸ್ಥಗಿತ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದು. ಇದರಿಂದ ಹಾವುಸೆಗಟ್ಟಲಿರುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನೀರನಿರ್ಮಲವಾಗಿಸುವಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಬದುಕಿಸುತ್ತದೆ; ಅದನ್ನು ಸಹೃದಯನಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಆಹಾರವಾಗಿಸಿ ಅವನನ್ನೂ ಬದುಕಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಪಂಪನಂಥವರು ಪ್ರಥಮಶ್ರೇಣಿಗೆ ಏರುತ್ತಾರೆ; ಮಾರ್ಗಮುಖಿಯಾಗಿಯೇ ಮುನ್ನಡೆದ ರುದ್ರಭಟ್ಟನಂಥವರು ದ್ವಿತೀಯ ಶ್ರೇಣಿಗೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ." (ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ೧೯೫೫:೪೪೨) ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಗವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಾಹಳ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಪ್ರೌಢಭಾಷಾ ರಚನೆಯಾದರೆ, ದೇಸಿಯು ಆಡುಮಾತಿನ ಸೊಗಸುಳ್ಳ ಬರವಣಿಗೆ. ಪಂಪ ಮಾರ್ಗ–ದೇಸಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಿರುರುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ, ಗುಣಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವಾಗ–

ಇದು ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಸತರ್ಣವಂ ಬೊಲತಿಗಂಭೀರಂ ಕವಿತ್ವಂ ಜಗ–
ಕ್ಕದಱಿಂದಂ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವನಳಾಲೋಕೈಕ ವಿಖ್ಯಾತನ–
ಭ್ಯುದಯ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ನಿಮಿತ್ತಮುತ್ತಮಯಶಂ ಸಂಸಾರದೊಳ್ಸಾರಮ–
ಪ್ಪುದಱಿಂ ಧರ್ಮಮದಂ ನಿಮಿರ್ಚುವುದಱಿಂ ಸಂಸಾರಸಾರೋದಮಂ॥

(ಆ.ಪು.೧–೨೭)

ಎಂಬುದು ಗಮನೀಯವಾಗಿದೆ. ಕವಿತ್ವ ಹೊಸತನವುಳ್ಳದು, ಆಳವಾದದ್ದರಿಂದ ಸರ್ವಕಾಲಕ್ಕೂ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುದಾಗಿದೆ ಎಂದು; ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಜೀವನಾನುಭವವನುಂಡು ಅದರ ಸಾರಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯದೊಳಗೆ ಹುದುಗಿಸುತ್ತಿರುವುದರೊಂದಿಗೆ; ಜನರಲ್ಲಿಗೆ ಈ ಜೀವನದ ಸತ್ವವನ್ನು (ಸಂಸಾರ ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಬದುಕು ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೆ) ಪ್ರಚುರಪಡಿಸುವವನಾಗಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಪಂಪನ ಈ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಕಾಲಿಕವಾದದ್ದು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಂಪನಿಂದಲೇ ಈ ಧೋರಣೆ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿರುವುದು ಅವನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ದೇಸಿ–ಮಾರ್ಗಗಳ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಶೈಲಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಲ್ಲದೆ; ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವು ಎಚ್ಚರಗೊಂಡಿದ್ದರ ಪಡಿನೆಳಲೇ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಾನವನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾ, ಅಂದಿನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು, ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ, ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಆಶಯ ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸು, ಲಯ, ನಂಬಿಕೆ, ಅರಿವು ಇತ್ಯಾದಿ ಹಲವು ರೀತಿಯಿಂದ ದೇಶಿಯು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವಾಗಿ ದುಡಿಯುವುದು, ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಹತ್ತಿರ ತರುವುದು.

ಮಾರ್ಗದಿಂದ ದೇಸಿ ಕೇವಲ ವಸ್ತುವನ್ನು ಪಡೆಯಬಲ್ಲದು, ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸು, ಕಥಾತಂತ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕರಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಪಡೆದದ್ದಾದರೆ ಅದು ದೇಸಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯದು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ದೇಸಿಯನ್ನು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಗಾದೆ, ಒಗಟು, ಕಥಾತಂತ್ರ, ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನೇ ಮಾರ್ಗವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ.

ಅಱಿದ ಕೋಪಪಾವಕದಿನಣ್ಣನ ನನ್ನಿಯನಿಲ್ಲಿ ಮೀಱುವೆಂ
ಮೀಱಿನೇನುತ್ತಮಿರ್ಪ ಪದದಲ್ಲಿಯೇ ನೋಡ ಮರುಳ್ಗೆ ಧೂಪಮಂ

ತೋಱುದ ಮಾಲ್ಕೆಯಿಂ ದ್ರುಪದರಾಜಸುತಾ ವಚನಂಗಳಲ್ಲಿಯ
ಯ್ದೋಱೆ ಮಾರುತ್ಸತಂ ನುಡಿದನಾ ಸಭೆಯೊಳ್ ನವ ಮೇಘನಾದದಿಂ॥

ಎಂಬ ಪದ್ಯದ 'ನೋಡ' ಎಂಬ ಆಡುಮಾತಿನ ಕಾಕು 'ಮರುಳ್ಗೆಧೂಪಮಂ ತೋಱುದ ಮಾಱ್ಕೆ' ಎಂಬ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆ, ವಿಪುಲ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳು, ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದುಡಿದು, ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದನಶೀಲತೆಯನ್ನು ನೀಡಿದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಡಿಯಾಗಿ ದೇಶಿಪ್ರಕಾರವೊಂದು ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾ, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕನ್ನಡದ 'ದೇಸಿ'ಯನ್ನು ನೇರ್ಪುಗೊಳಿಸುವ ಹಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಸ್ಯ ಸಂಕೇತದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ ಮೃದು ಬಂಧದೊಳೊಂದುವುದೊಂದು ದೇಸಿಯೊಳ್।
ಪುಗುವುದು ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವುದು ತಳ್ತೊಡೆ ಕಾವ್ಯಬಂಧಮೊ॥
ಪ್ಪುಗುಮೆಳಮಾವು ಕೆಂದಳಿರ ಪೂವಿನ ಬಿಣ್ಪೊಱೆಯಿಂ ಬಱಲ್ದು ತುಂ।
ಬಿಗಳಿನೆ ತುಂಬಿ ಕೋಗಿಲೆಯ ಬಗ್ಗಿಸೆ ಸುಗ್ಗಿಯೊಳೊಪ್ಪುವಂತೆವೋಲ್॥(ಪ.ಭಾ. ೧-೮)

'ದೇಸಿಯೊಳ್ ಪುಗುವುದು ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆತಳ್ವುದು' ಎಂದರೆ 'ದೇಸಿಯೋಳ್– ತನ್ನ ಪರಿಸರದ 'ತಿರುಳಗನ್ನಡ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಪ್ರೌಢತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಸಮಸ್ತರಿಗೂ ಪ್ರಿಯವಾಗಬೇಕು. ಪೊಕ್ಕ ಮಾರ್ಗದೊಳೆ ತಳ್ವದು– ರೀತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪಂಪ ತನ್ನ ನಲುವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ದೇಸಿ ಸಮನ್ವಿತ 'ಮಾರ್ಗದೊಳ್' –ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಇರಬೇಕು ಹಾಗೂ ಬದಲಾಗಬಾರದೆಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾದ ಪ್ರೌಢ ರೀತಿಯೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಶೈಲಿಯ ಸ್ವರೂಪವಾಗಬೇಕು.

ಮೇಲಿನ ಈ ಪದ್ಯವೇ "ವಸಂತಮಾಸದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. 'ದೇಸಿ'– ಬೇರು, ಅದು ಮುಂದಿನ ಸಸ್ಯದ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಬೇರೇಯಿಲ್ಲದೆ ಸಸ್ಯ ರೂಪತಳೆಯಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ದೇಸಿಯೆಂಬ ಬೇರು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ 'ಮಾರ್ಗ'ವೆಂಬ ಖಾಂಡ ಬೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಸಿಯ ಸತ್ವ (ಜೀವನದ ಸತ್ವ) ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಬುಡವೆ ಇಲ್ಲದಾಗ ಖಾಂಡ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆಯಬಲ್ಲದು? ಇಂತಹ ಸತ್ವಯುತವಾದ ಬೇರಿನಿಂದ ಬೆಳೆದು ಹಬ್ಬಿ, ಅಲ್ಲಿ ಮಾವು, ಕೆಂದಳಿರಿನ ಹೂವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿಗಳು ಒಂದರೊಡನ್ನೊಂದು ಕಲೆತಿರುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಪಂಪ ಸಸ್ಯದ ಸಂಕೇತದಿಂದ ಹೇಳಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಸ ಬೇರಿನಿಂದ ಹೊರಟು ಖಾಂಡದಲ್ಲಿ ಪಸರಿಸಿ ಟೊಂಗೆಗಳಿಗೆಲ್ಲಾ ಹಬ್ಬಿ ಹೂ, ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ತಾಯಿ ಬೇರಾದ ಜನಪದ ಸತ್ವ ವೆಂಬ ಬೇರು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಬೇರೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಅಸ್ತಿಭಾರವೇ ಇಲ್ಲವಾದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಕೂಡ ಜನಪರವಾದ ಸತ್ವದ ಕಡೆಗೆ ಮುಖಮಾಡಿ ಆ ಬೇರನ್ನೇ ಆಶ್ರಯಿಸಿ ತನ್ನ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಬೇಕಾದಂತಹ ಇತರ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ಆ ಬೇರಿನ ಮೂಲಕ ಹೀರಿ ಅಂದರೆ ತಾನು ನಿಂತ ನೆಲದಿಂದಲೇ ಜೀವನದ ಅಥವಾ ಈ ಬದುಕಿನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅದರ

ಫಲಿತಾಂಶಗಳಾದ ಹೂ, ಹಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ (ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ಸಮಾಲೋಚನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ : ೧೯೫೫).

ಮೇಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಪಂಪನಲ್ಲಿ 'ದೇಸಿ' ಕೇವಲ ಭಾಷಿಕ ರೂಪವಲ್ಲ; ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಬರೀ ಭಾಷಾಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮೂಡಿ ಬಂದುದಾಗಿದೆ ಈ ದೇಸಿ. ಆದರೂ ಅದೊಂದು ಭಾಷಾವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೂ ಅದನ್ನು ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಿತಿಯಲ್ಲೇ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಕೂಡ ಹಾಗೆ ಅದರ ಹುಟ್ಟು ಜನಸಮೂಹ; ಜಾನಪದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಭುವರ್ಗದ ಕೈ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅದು ವಾಹಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ವರ್ಗದ ಗುಣ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಜನರ ಬಳಿಗೇ ಮರಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮರಳುವಾಗ ಅದನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಜನ ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒಳ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದೊಂದು ದ್ವಂದ್ವ ನಿಯಮವೆಂದರೂ ಸರಿ ಅಥವಾ ದೇಸಿಯ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದರೂ ಸರಿ. ಅಂತೂ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪಂಪನ ದೇಸೀ ಕೇವಲ ಭಾಷಿಕವಾದುದಲ್ಲ.

"ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಂಪನಿಂದಲೇ ಈ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ನಿಚ್ಚಳವೂ, ಸ್ಪಷ್ಟವೂ ಆದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತನ್ನ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇಸಿ–ಮಾರ್ಗಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳು ಕೇವಲ ಶೈಲಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಘರ್ಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಂಪನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಘರ್ಷಣೆ ಅಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಾಗೃತಗೊಂಡಿದ್ದರ ಫಲವೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅವನ ಎರಡೂ ಕಾವ್ಯಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನೆಲಗಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾದದ್ದು. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಅವನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಜಡಗೊಂಡ ಮಾರ್ಗ (ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್)ವನ್ನು ಹೊಸ ಮರುಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದು ಅವನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ" (ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ೧೯೮೦:೧೬). ಅಂತೂ ಪಂಪನ ಮಾರ್ಗ–ದೇಸಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ್ದೆಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

೫.೧.೩ ಸಂಸ್ಕೃತ-ಕನ್ನಡ

ಕನ್ನಡ-ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಎದುರಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸಿದ ಕ್ರಿಯೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತದ ನಡುವೆ ನಡೆದಂತಹ ಘರ್ಷಣೆ ಅಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮೆರೆದ ಅಗ್ಗಳಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತ'ವನ್ನು ಕನ್ನಡದೊಂದಿಗೆ ಬೆರಸಿ ಹದವಾದ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡ ಕವಿಗಳು ಅದನ್ನು ಆದ್ಯಂತಿಕ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಅಂದಿನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಪೂರಕವು ಆಗಿತ್ತು. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಗ'-'ದೇಸಿ'ಗಳ ಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ತಾಕಲಾಟದ ತಳಹದಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಅಂದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ, ಸಂಸ್ಕೃತ ರಚನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಈ ಸಮನ್ವಯದ ಹಾದಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತಗ್ಗಿದ್ದಂತೂ ಸರಿ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೆ ಏರಿಸಬೇಕೆಂಬ, ತನ್ಮೂಲಕ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಉನ್ನತಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ ಬಂದಂತಹ ನಯಸೇನನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬೆರಸಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಧೋರಣೆಗೆ ಇವನ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ಆ ನಿಲುವು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಧುವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೋಹವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರೌಢವಾದ ಪದಗಳನ್ನು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ ಪ್ರಾಸದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿಯೋ ಒಂದು ಕನ್ನಡ ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿ ಹೊಂದತ್ತಿದ್ದ ಕವಿಗಳನ್ನು ನಯಸೇನ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಪೊಸಗನ್ನಡದಿಂ ವ್ಯಾವರ್ಣಿಸುವೆಂ
ಸತ್ಕೃತಿಯನೆಂದು ಕನ್ನಡಮಂ ಚಿಂ
ತಿಸಿ ಕೂಡಲಾಱದಕ್ಕಟ ಮಿಸುಕದ
ಸಕ್ಕವಮನಿಕ್ಕುವವನುಂ ಕವಿಯೇ(ಧ.ಮೃ. ೧-೪೦)

ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಘೋಷಣೆ ಮಾಡಿದ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯರಚಿಸಲು ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋಗುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವಕಳೆಯನ್ನು, ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಆ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಜಂಬದಿಂದ, ಆಡಂಬರಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದೀರೊ? ನಮಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಲವಿದ್ದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸಕ್ಕದದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಎಂದು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಕ್ಕದಮಂ ಪೇೞ್ವೊಡೆ ನೆಱೆಸಕ್ಕದಮಂ ಪೇೞ್ಗೆ ಸುದ್ದಗನ್ನಡದೊಳ್ತಂ
ದಿಕ್ಕುವುದೇ ಸಕ್ಕದಮಂತಕ್ಕುದೆ ಬೆರಸಲ್ಕೆಘೃತಮುಮಂ ತೈಲಮುಮಂ(ಧ.ಮೃ. ೧-೪೧)

ನಯಸೇನನಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಎಣ್ಣೆಯಂತೆ: ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ತುಪ್ಪದಂತೆ ಕಂಡಿದೆ. ಅವನ ಈ ಹೋಲಿಕೆಯೆ ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ತಕ್ಕುದೆ ಬೆರಸಲ್ಕೆ ಘೃತಮುಮಂ ತೈಲಮುಮಂ' ಎಂಬ ನಯಸೇನನ ಟೀಕೆ, ಕನ್ನಡ ತುಪ್ಪದಂತೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವಾದುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶಂಸೆಯನ್ನೂ: ಸಂಸ್ಕೃತ ಎಣ್ಣೆಯಂತೆ ಎಂಬ ಮೂದಲಿಕೆಯನ್ನೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಬರೆಯುವುದಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯಿರಿ, ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಬರೆಯಿರಿ. ಒಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಬೆರೆಸುವುದು ಕೂಡದು ಎನ್ನುವುದು ಆತನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ತುಪ್ಪ, ಎಣ್ಣೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕೈಬಿಡಿ ಎಂದು ಜಡಿದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದವನಾದ ನಾಗವರ್ಮನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಬೆರಸುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ.

> ಪೞಗನ್ನಡದೆ ಪುದುಂಗೊಳೆ
> ಕೊೞಸಕ್ಕದಮಂ ತಗುಳ್ಚಿ ಜಾಣ್ಕಿಡೆ ಮುತ್ತಂ
> ಮೆೞಸುಂಗೋದಂತಿರೆ ಪೇ
> ೞ್ವೞಗವಿಗಳ ಕವಿತೆ ಬುಧರನೆರ್ದೆಗೊಳಿಸುಗುಮೇ॥(ಕಾ.ಲೋ. ೫೫)

'ಕೊೞ ಸಕ್ಕದಮಂ ತಗುಳ್ಚಿ' ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುತ್ತು–ಮೆಣಸನ್ನು ಹೊಂದಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಹಾಗೆ, ಸಮುಚಿತವಲ್ಲವೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ನಯಸೇನ ಮತ್ತು ಅಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಈ ಪ್ರತಿರೋಧವು (ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗ್ಗೆ) ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲುಂಟಾದ ಭಾಷಾ ಜಾಗೃತೀಯ ಪ್ರತೀಕ. ನಯಸೇನ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಮುಂತಾದ ಜೈನಕವಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮತ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಿಶ್ರವಾದ ಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾದವುಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ, ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಅವರ ಬಳಕೆಯ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಹಾಗೂ ಆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಮಿಶ್ರಗೊಳಿಸದೆ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಕ್ರೋಡೀಕರಿಸಿದ್ದೆ ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮತಪ್ರಚಾರ ಎರಡೂ ನಿಷ್ಫಲವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಗಳೇರ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕವಿಗಳ 'ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯು ಸಕಾಲಿಕವಾದುದ್ದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಧೋರಣೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೆ ಮೊದಲು; ಇಂತಹ ವಿರೋಧದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿ, ಅದರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತಂದ ಮೊದಲಿಗನೂ ನಯಸೇನನೇ. 'ಸುದ್ಧಗನ್ನಡ'ವನ್ನು ಬಳಕೆಗೆ ತಂದು, ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸತ್ವಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿ ಒದಗಿಸಿದ್ದಾನೆ.

'ಆಡುನುಡಿ'ಗೆ ಹತ್ತಿರವಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿದವರು ವಚನಕಾರರು. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆಡುಮಾತನ್ನು ಅಂತರಂಗದಿಂದ ಸ್ಫುರಿಸುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಸಾಮಾನ್ಯರ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ಹದಗೊಳಿಸಿ ಎಂತಹ ಭಾವನೆಯನ್ನಾದರೂ ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥವಾಗುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ದುಡಿಸಿದರು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಲ್ಲಮ, ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರಂಥಹ ಪ್ರಮುಖ ವಚನಕಾರರು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಉದ್ದೀಪನಗೊಳಿಸುವಂತ ಗಮನಹರಿಸಿದರು. ಧಾರ್ಮಿಕ, ಅನುಭಾವಿಕದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಚಾರಗಳು ಆಡುಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಪ್ರಸ್ಫುಟಗೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ವಚನಗಳಿಂದ ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತಿಳಿವಿಗೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತವೇ ಸರಿಯಾದ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನೇ ಬುಡಮೇಲು ಮಾಡಿ, ಪಂಡಿತ ಭಾಷೆಯಾದ

ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದ್ದ: ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಏನನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿತ್ತೋ ಅದನ್ನೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸಹಚರ್ಯದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯಾದದ್ದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡವು ಸುಭದ್ರವಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆದು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಕನ್ನಡತನದ ಅರಿವಾದಾಗಲೂ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಏಕೆ ಬಿಡಲಾರರು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ 'ಆಂಡಯ್ಯ'ನಿಗೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರೌಢವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಅತಿಶಯದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಚಂಪು ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದತ್ತ ತಮ್ಮ ಒಲವನ್ನು ತೋರಿದ್ದವು. ಇದೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸೊಗಸೇ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯೇ ಅಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿರಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆಂಡಯ್ಯನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ 'ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ'ದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದ.

ಸೊಗಯಿಪ ಸಕ್ಕದಂ ಬೆರಸಿದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಮಂ

ಬಗೆಗೊಳೆ ಪೇಟಲಾಱರಿನಂತುಂ ಸಲೆ ಮುನ್ನನ ಪೆಂಪನಾಳ್ದಕ।

ಬ್ಬಿಗಗದು ಮಾತನಾಡಿದವೊಲಂದಮನಾಳ್ದಿರೆ ಬಲ್ಪು ನೆಟ್ಟಗೆ
ದೊರೆಕೊಂಡುದಿಂತಿವನೊಳಲ್ಲದೆ ಕೇಳ್ ದೊರೆಕೊಳ್ಳದಾರೊಳಂ॥

ಎಂದು ತಮತಮಗೆ ಬಲ್ಲವರೆಂದೊಡೆ ನಾನವರ ಬಯಕೆಯ ಸಲಿಸುವೆನಿ।

,ನ್ನೆಂದಚ್ಚಗನ್ನಡಂ ಬಿಗಿವೊಂದಿರೆ ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವನೊಲವಿಂದೊರೆದೆಂ।

(ಕ.ಕಾ.೧೫,೧೬)

'ಅಚ್ಚಗನ್ನಡಂ ಬಿಗಿವೊಂದಿರೆ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿರುವ ಆಂಡಯ್ಯ. ಸೊಗಸಾದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬೆರಸದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮುಂಚಿನ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳು ಸಮರ್ಥರಾಗಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಆರೋಪವನ್ನು ನೀಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದು ತೋರಿಸಬೇಕಾಯಿತು ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆಯೆ ಅಸಾಧ್ಯವೆ? ಸಮಗ್ರಕಾವ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗುವ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಧಾರಣಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಿದ ಪಂಡಿತ ಕವಿಗಳ ಸಂದೇಹ ನಿವಾರಣೆ ಹಾಗೂ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಶಕ್ತಿ, ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಅದರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ, ಅದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಕಬ್ಬಿಗರ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉತ್ತುಂಗಕ್ಕೇರಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದನೆ ಹೊರತು, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮಹದಾಸೆಯಿಂದಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಆಂಡಯ್ಯನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗೆಗಿನ ಅಸಹನೆಯಿಂದಲ್ಲ. 'ಸೊಗಯಿಪ ಸಕ್ಕದಂ ಬೆರಸಿದಲ್ಲದೆ' ಎಂಬ ಆರಂಭದ ಮಾತಿನಂದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗೆಗೆ ಸದ್ಭಾವನೆಯಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. 'ಅಚ್ಚಗನ್ನಡಂ ಬಿಗಿವೊಂದಿರೆ ಬರೆದಂ' ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೇ ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದೆ; ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಂತಿಕೆ, ಸತ್ವವಿರುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತವಿಲ್ಲದೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆಡುಭಾಷೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಆಂಡಯ್ಯನ 'ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ'ದ ಉದ್ಘೋಷವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುವುದರತ್ತ ಒಲವು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಅವನ ನಿಲುವು, ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷವಾಯಿತು.

೫.೧.೪ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯತತ್ವ ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ ಕ್ರಮ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪರಿಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ವಚನಕಾರರು ತಾವು ರಚಿಸುವ ವಚನಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧವನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತು, ಭಾಷೆ, ವಿಚಾರ, ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ತಮ್ಮದೇ ಆದಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಜನ್ಯವಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾರ್ಗಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಕನ್ನಡತನವನ್ನು (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು) ಅಳವಡಿಸುವ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ತೋರಿದರು. ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೇ ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಸ್ವನುಭವದ ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದರು. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯತತ್ವ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯತತ್ವದ ನಡುವಿನ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯತತ್ವ ಹಾಗೂ ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು.

ಚಂಪೂರೂಪ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಚಂಪುವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಷ್ಟಾದಶವರ್ಣನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳೂ ಇದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ ಬಹುಮಂದಿ ಚಂಪೂಕವಿಗಳು ಈ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಗದ್ಯಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಚಂಪು ಎಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗುವುದಾದರೂ, ಬರೀ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಿತವಾದದ್ದೆಲ್ಲ ಚಂಪುವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರದು. ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತು, ಉದಾತ್ತನಾಯಕ, ಅಷ್ಟರಸ, ಕವಿಸಮಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಇಷ್ಟದೇವತೆಯ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ, ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಸ್ಮರಣೆ, ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು, ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕವಿಗಳು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಶ್ವಾಸದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ಆಶ್ವಾಸವು ಮುಗಿದಿದ್ದರ ಸೂಚನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದರಿಂದ ಒದಗುವ ಫಲವೇನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭ ಅಥವಾ ಮುಕ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಆಶ್ರಯದಾತರ ಕೆಲವು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಎಲ್ಲಾ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಹೇಳಲುದ್ಯುಕ್ತವಾದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಷಯವನ್ನು ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಚಂಪುಕಾವ್ಯಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಿಂದ ಭಿನ್ನಗೊಂಡ ರೂಪ

ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಂದ ಕನ್ನಡ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳು ಭಿನ್ನಗೊಂಡಿವೆ. ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಋಣಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ನಮ್ಮ ಗಮನದಲ್ಲಿದೆ. ಕೆಲವಂಶದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದುಂಟು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು, ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಮರೆಯಲಿಲ್ಲ. ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯಲ್ಲಿ, ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ, ಅಲೌಕಿಕವೆನ್ನುವ ಕಾವ್ಯಸಂಪ್ರದಾಯವೊಂದು ಬೆಳೆದು ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನವರಸಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಂತರಸಕ್ಕೆ

ಅಲೌಕಿಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಗಳ ಸಮನ್ವಯದ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ.

ಛಂದಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ರೂಪವಾದ ಕಂದಪದ್ಯದ ಬಳಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಆರ್ಯಾವೃತ್ತದಿಂದ ತದ್ಭವವಾಗಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡವಾದ ಮಾತ್ರವೃತ್ತ. ಕಂದದ ಭೂಯಿಷ್ಠತೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡತನ ಎದ್ದುತೋರುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳು- ತ್ರಿಪದಿ, ಅಕ್ಕರಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಳವಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ವರ್ಣನೆಗಾಗಿ ರಗಳೆಗಳು ಬಿತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳ 'ಯತಿ'ಯನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟು ಅದರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಎರಡನೆಯ ಅಕ್ಷರದ ಪ್ರಾಸ (ಆದಿಪ್ರಾಸ)ವನ್ನು ತಂದರು. ಕಾವ್ಯದ ಛಂದೋಶರೀರದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಯತಿಯ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದರೆ ಅವು ಕನ್ನಡದ ವೃತ್ತಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯರೂಪಗಳಾದ ಬೆದಂಡೆ ಚತ್ತಾಣಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚತ್ತಾಣದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕನ್ನಡ ಚಂಪುವಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮೊದಲಾದ ಅಲಂಕಾರಗಳಿಂದ ಚಂಪುಕವಿಗಳ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡವು. ಕನ್ನಡ ಚಂಪುವೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಂದಾನುಕರಣೆಯಲ್ಲ; ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಬೇರೆಯಾಯಿತು.

ವೃತ್ತ ಕಂದಗಳ ಪ್ರಯೋಗದ ಮೇಲೆ ಭಾಷಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಪರಿಣಾಮ

ಭಾಷೆಯು ಹಳಗನ್ನಡದಿಂದ ನಡುಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿದಾಗ, ಹಳಗನ್ನಡ ಪ್ರತ್ಯಯಗಳೂ ಶಬ್ದರೂಪಗಳೂ ಹೊಸಗನ್ನಡದ ರೂಪಾಂತರಗಳನ್ನು ಪಡೆದ ಮೇಲೆ, ಹಳಗನ್ನಡದ ಮಿಶ್ರಣವಿಲ್ಲದೆ ವೃತ್ತಕಂದಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತ ಬಂತು. ಮತ್ತು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಂದಸ್ಸು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾದ ಛಂದಸ್ಸಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಸುಮಾರು ೧೧ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪದ್ಯಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ಅಲ್ಲೊಂದು ಇಲ್ಲೊಂದು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದ ಛಂದಸ್ಸನ್ನೇ ಮುಂದಕ್ಕೆ ತಂದು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. (ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ ೧:೧೨೦) ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ವರ್ಣನೆಗಾಗಿ ಬಳಕೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ರಗಳೆಗಳನ್ನು ಹರಿಹರ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ. ನಯಸೇನನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಚಂಪೂಪ್ರಕಾರವನ್ನೇ ಆಯ್ದುಕೊಂಡರೂ, ಹಲವು ಕಥೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೂ ನಾಣ್ಣುಡಿಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ತಂದ. ಇದೆಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಾಷೆ, ವಸ್ತು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೇಗೆ ಚಂಪೂಪ್ರಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ವಚನಕಾರರು ರೂಢಿಸಿದರು ಅದರ ರೂಪವೇನು? ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ.

ವಚನ ರೂಪ

ವಚನಗಳ ರೂಪವೆಂದರೆ ವಚನಕಾರರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ವಚನಕಾರರು ದೈವದೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಸಂವಾದ, ತೊಳಲಾಟ, ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ಇತರರಿಗೂ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬ ಸ್ನೇಹಪೂರ್ಣವಾದ ನಡವಳಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವವವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಭಾವಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹೋಲುತ್ತಾ, ಆಡುಮಾತಿನಂದ ಕೂಡಿದ ಸರಳವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಿವು. ಕೇವಲ ಗದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ, ಪದ್ಯದಿಂದಲೂ ಕೂಡಿರದ

ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿ 'ವಚನ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಹೊಂದಿದವುಗಳು. 'ವಚನ' ಎಂದರೆ ಮಾತನಾಡಿದ್ದು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಗೊಂಡಿವೆ.

ವಚನಕಾರರಿಗೆ, ತಾವು ಹೇಳುವ ವಿಷಯಗಳು ಕಾವ್ಯವಾಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ವಚನಾಂದೋಲನದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಬೇಕೆಂಬ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರಿಂದ 'ವಚನ' ರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದರು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನಿಂದ ವಚನಗಳ ಬರವಣಿಗೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ, ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾದದ್ದು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ಸರ್ವರಿಗೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೊಂದು ಲಭಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ. ವಚನ ರಚನೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಂತೆ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆಂಬ, ಕಾವ್ಯರಚನೆಗಾಗಿ ಇದ್ದಂತಹ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರದ ತಿಳಿವು ಅಗತ್ಯವೆಂಬ ಯಾವ ಕವಿಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಅಂತಹ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತಾನೇತಾನಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸಿತು ವಚನ ರೂಪ.

ವಚನಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಂತಿಕೆ

ವಚನಗಳೆಲ್ಲದರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಚನ ರಚಿಸಿದವರ ಅಂಕಿತವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಕಿತವು ಅವರ ಇಷ್ಟದೈವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವುದು; ದೈವದ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವದಲ್ಲಿ ತಾವು ಹೇಳುವ ವಿಚಾರಗಳಿರುವವು ಎಂಬ ಆಶಯವಿರುವಂತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ವಚನಗಳು ಯಾರವೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥಹ ಅಂಕಿತವನ್ನು ಬಳಸಿದವರಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರೇ ಮಾದರಿಯಾದರು. ಅಂಕಿತ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಆತ್ಮೀಯನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಯಿತು. ಈ ಅಂಕಿತಗಳು ವಚನಕಾರರ ಹೆಸರು, ಅವರ ಕೈಗೊಂಡ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ತರವನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ ರಚನಾಸ್ವರೂಪವು ಉಳಿದ ಕವನಗಳಂತಿಲ್ಲದೆ, ವಚನ ರಚನೆಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಜೀವನ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತದೆ.

ವಚನರೂಪದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ವಚನಕಾರರು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಳೆದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ವಿಧಾನಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳ-ಹೊರಗನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ವಚನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

> ನುಡಿದಡೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು.
> ನುಡಿದಡೆ ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿಯಂತಿರಬೇಕು.
> ನುಡಿದಡೆ ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆಯಂತಿರಬೇಕು.
> ನುಡಿದಡೆ ಲಿಂಗ ಮೆಚ್ಚಿ ಅಹುದಹುದೆನಬೇಕು.
> ನುಡಿಯೊಳಗಾಗಿ ನಡೆಯದಿದ್ದರೆ,
> ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನೆಂತೊಲಿವನಯ್ಯಾ? (ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೮೦೨)

ಈ ವಚನಗಳ ರೂಪ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಇವು ಮೇಲೆ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕಂಡರು ಈ ವಚನಕ್ಕೆ ಒಂದು ರೂಪವಿದೆ. ಈ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕ್ರಮಬದ್ಧತೆ ಇದೆ. ಈ ವಚನವೇ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪವು ಹೇಗಿರಬೇಕು, ಹೇಗಿದೆ

ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಲಕ್ಷ್ಯಲಕ್ಷಣವೆರಡನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. 'ನುಡಿದರೆ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರದಂತಿರಬೇಕು' –ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ, ಅನುಭವವು ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ, ಶಬ್ದರೂಪದ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ವಿನ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಈ ಶಬ್ದಗಳ ಜೋಡಣೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕೊಡುವ ಉಪಮೆ 'ಮುತ್ತಿನಹಾರ'ದ್ದು. ಇಂತಹ ಮುತ್ತಿನ ಹಾರಕ್ಕೆ ಸಹಜ ಸಂಪೂರ್ಣ ಆಕೃತಿ ಸೌಂದರ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. ಆಕೃತಿ ಆಶಯಗಳೊಡನೆ ಕೂಡಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಂತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ವಚನದ ನುಡಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದಾಗ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಹಜ ಸುಂದರ ರೀತಿ, ಮತ್ತು ಆಶಯದಲ್ಲಿಯ ಸಾತ್ವಿಕ ತೇಜಸ್ಸು ಇವುಗಳ ಸಂಗಮವಾಗುತ್ತದೆ; ಮುತ್ತಿನಹಾರದಲ್ಲಿ ಮುತ್ತುಗಳು ಒಂದೇ ಸಮನಾಗಿ, ಮನೋಹರವಾಗಿ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆಯೋ ಹಾಗೆ. 'ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿ' ಅಂದರೆ ಮಾತಿಗೆ ಹೊಳಪಿರಬೇಕು; ತಟ್ಟನೆ ಅರ್ಥ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿ (ಮಿಂಚು ಹೊಳೆದಂತೆ) ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸತ್ವವಿರಬೇಕು. ಈ ವಚನದ ಎರಡನೆಯ ಪಂಕ್ತಿ ಕೊಡುವ ಚಿತ್ರವು, ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ತಿರುವು ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ವಿಚಾರ ವಿಸ್ಮಯ, ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾರದ ಚಿತ್ರವು ಮಾತುಗಳ ಜೋಡಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸಿದರೆ, ಮಾಣಿಕ್ಯದ ದೀಪ್ತಿಯ ಚಿತ್ರವು ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಅರ್ಥಛಾಯೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ವಚನದ ಮೂರನೇ ಸಾಲಿನ 'ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆ' –ಒಳಗೊಳಗೆ ತೂರಿ, ಮರೆಯಾಗಿ ಅಡಗಿರಬಹುದಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಥವಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊರತರುತ್ತದೆ. ಮಾತಿಗಿರಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮೊನಚು ಹಾಗೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಬರುವಂತೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಅದರಿಂದ ಅನುಭವವೇ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ, ಸ್ಫಟಿಕದ ಸಲಾಕೆಯ ಚಿತ್ರವು ಭಾಷೆಯ ಇನ್ನೂ ಒಳಗಿನ ಆವರಣಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಮಾತಿಗೆ–ರಚನೆಗೆ–ಅರ್ಥವಂತಿಕೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಡುವ ಮಧ್ಯಬಿಂದುವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಲಿಂಗ ಮೆಚ್ಚಿ ಅಹುದಹುದೆನಬೇಕು' ಮಾತು ಹೇಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ, ಸ್ವತಃ ಕಲ್ಲುರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಶಿವನೇ, ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾವರ ರೂಪದಿಂದ ಹೊರಬಂದು, ಇವರು ಆಡಿದಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಹೌದು ಇದೇ ಸರಿಯೆಂದು ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬೇಕಂತೆ! ಇವರಂತೆಯೇ ಇತರ ವಚನಕಾರರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವು ಈ ನಿಲುವನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ವಚನದ ಈ ರೂಪು ಯಾವ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಇದಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಚಂಪೂ ಪರಂಪರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಹೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ, ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲವೇನೋ ಅನ್ನುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿನ ತಟಸ್ಥದಿಂದಲೇ ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಬರೆಹದ ರೀತಿಯನ್ನೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ ಭಾವ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಇನ್ನೊಂದು ವಚನ–ತಾಳ ಮಾನ ಸರಿವನರಿಯೆ, ಓಜೆ ಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ ಅಮೃತಗಣ ದೇವಗಣವನರಿಯೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ(ಬ.ವ. ೪೯೩)

ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನು 'ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ' ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಘೋಷಣೆಯಾಗಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತಹ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯ ರಚನಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ತೋರಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮಾತಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಗಲೇ ಇದ್ದಂತಹ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿದ್ದಂತಹ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ 'ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವ' ಸ್ವಾತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ತಳೆದವರಾದರು. ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಅನುಭವ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕು. ಅದಕ್ಕೆ, ಅಂದರೆ ರಚನೆಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧವಿಲ್ಲದೆ ಸರಾಗವಾದ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ದಾರಿಯಾದದ್ದಾದರೆ ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ಇನ್ನೇನುಬೇಕು. ಒಟ್ಟು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೇ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ, ನಂತರದ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ತನಗೆ ತಾನೇ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿತು.

ಭಾಗ–ಎರಡು

೫.೨.೨ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಗತಿತರ್ಕಗಳು

ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಆಡುಮಾತಿನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯೊಂದು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ಚರ್ಚೆಗೆ ಗ್ರಾಸವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಆಡುಮಾತಿನ ಸಮೀಪಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಕೇವಲ ಶಬ್ದಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ. ಲಯ, ನುಡಿಕಟ್ಟು, ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಅದು ಸಮೀಪವಾಗಿರಬೇಕು. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು, ಸಂವೇದನೆಯ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ತರುತ್ತದೆ.

ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ಎಲ್ಲಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಹಲವು ತಿರುವುಗಳನ್ನು ಕಂಡಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಘಟ್ಟ. ಭಾಷೆಗೆ ಹೊಸ ಹದವನ್ನು ತೆರೆದು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಯಸೇನ ಪ್ರಮುಖನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಹೊಸ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ, 'ಸುದ್ಧಗನ್ನಡ' (ತಿಳಿಗನ್ನಡ)ವನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದು, ಇದು ಜನರ ಆಡುನುಡಿಯಿಂದ ಕೂಡಿರಬೇಕೆಂಬ ವಿಷಯವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಾಗಿದೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕನ್ನಡಪರ ಹೋರಾಟದ ಮೊದಲ ಧ್ವನಿಯಾಗಿದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ದೆಸೆಯಿಂದಲೂ ಈ ಧ್ವನಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಪಂಪ, ರನ್ನರಂತಹ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಈ ತೊಡಕು ಇದ್ದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಂದು ಜೈನಧರ್ಮ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೂ ಎದುರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಕರ್ಷವಾಗೆ ಇತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಅಂದಿನ ಅವರ ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಬದುಕುಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅಂದು ದಟ್ಟ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವುದು ಅತ್ಯಅಗತ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಯಸೇನನ ಕನ್ನಡಪರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿತ್ತು. ಜೈನಧರ್ಮ ತನ್ನತನಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಂತಹ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ನೆಮ್ಮ ಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಅರಿತ ನಯಸೇನ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಸಮೀಪ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನಮಾಡಿದ.

ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಜನ್ನ, ಅಗ್ಗಳ, ಅಚಣ್ಣ, ನೇಮಿಚಂದ್ರ, ರುದ್ರಭಟ್ಟ ಹಾಗೂ ಪಾರ್ಶ್ವಪಂಡಿತ ಮುಂತಾದ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪರಂಪರೆಯನ್ನೇ ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರೌಢವಾಗಿ, ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಪಂಪನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಕರಿಸುವ ವಾಂಛೆಯನ್ನು ತೋರಿದರು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಆಡುಮಾತಿಗಿಂತ, ಜೈನಪುರಾಣ, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಗಹನವಾದ ಗಂಭೀರವಾದ ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಲಂಕಾರಗಳು ಸೂಕ್ತವಾದವು ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದ ಈ ಕವಿಗಳು ವಸ್ತು, ಭಾಷಾಶೈಲಿಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಲೆಯೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ, ಕನ್ನಡದ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಬಳಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ತಾಳ್ಮೆಯನ್ನು ಅವರು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಬಲ್ಲೆವು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಲೆಂಬಂತೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ ಒಲವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಂತರಿಕ ಹೋರಾಟವೇರ್ಪಟ್ಟಿರುವಂತಿದೆ.

ನಯಸೇನನ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಹೊಸ ಧೋರಣೆ ವಿನೂತನವಾಗಿದೆ ನಿಜ. ನಯಸೇನನಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಈ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿಗಳ ನಿಲುವೇನಾಗಿತ್ತು? ಎನ್ನುವುದು

ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನೋಡ ಹೊರಟರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮೇಲಿನ ಬಲವಾದ ನಿಷ್ಠೆಯೆ ಕಾರಣವಾಗಿ 'ಮಾರ್ಗ'ವು ಹಾಗೂ ಆಡುನುಡಿಯ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ 'ದೇಸಿ'ಯು ಎಂಬ ಎರಡು ಕವಲುಗಳಿದ್ದರೂ, ಇವೆರಡನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹೊಸತಂತ್ರವೊಂದನ್ನು ಪಂಪ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದಿದೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪಂಪನೂ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಗಳ ಸಮನ್ವಯತೆಯನ್ನು 'ಬಗೆ ಪೊಸತಪ್ಪುದಾಗಿ.....' (ಪ.ಭಾ. ೧-೮) ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. (ಹಿಂದೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು) ಆದರೂ ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ 'ದೇಸಿ'ಗಿರಿತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಮಾರ್ಗ'ವೇ, ಪ್ರೌಢವಾದ ರಚನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಸಂಸ್ಕೃತದ ಬಗೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಅಭಿಮಾನವುಳ್ಳ ಅವನು, ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಆಡುಮಾತಿನೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ, ಬಂದಿರುವ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯದು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಚಂಪೂ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. "ಚಂಪು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಕಾರವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಕಾರವು ಬಂದಿರುವುದು ಚಂಪುವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗದ್ಯ-ಪದ್ಯ ಮಿಶ್ರಣ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ವೃತ್ತಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದಲೇ. ಸಂಸ್ಕೃತ ವೃತ್ತಗಳು ಆ ಭಾಷೆಯ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕ ಮಟ್ಟುಗಳು, ಅವುಗಳನ್ನೋದುವುದಕ್ಕೆ ನಗದಿಯಾದ ರೀತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಆ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದಾಗ, ಎಂದರೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡವನ್ನೇ ಉಪಯೋಗಿಸಿದಾಗ, ಇಲ್ಲವೇ ಆ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಓದುವ ಹಾಗೆ ಓದಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕನ್ನಡವು ಕನ್ನಡ ಮಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಮಯವಾದ ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ" (ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ೧೯೭೫:೫-೬).

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ದಟ್ಟಪ್ರಭಾವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಭಾಷೆ, ವಿಷಯ, ಛಂದಸ್ಸು ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯ ಪರಿಕರಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಪಂಡಿತ ಮಂಡಲಿಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸಿ, ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ, ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕಾವ್ಯವೇ ಚಂಪು (ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ದೊರೆತಿಲ್ಲವಾಗಿ)ವನ್ನು ಅನ್ಯಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲದೇ ಅನುಕರಿಸಿ ಕನ್ನಡತನವನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಸಮನ್ವಯತೆಯ ಹಾದಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಢಿಸಿದನು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವನ್ನು ಹೊಂದಿದಂತ ಕಾಲ. ನಯಸೇನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ತೋರಿದ ಒಲವು ಸರಿಯಾದದ್ದೇ. ಭಾಷೆಯನ್ನೇನೊ ಬದಲಾಯಿಸುವತ್ತ ದೃಷ್ಟಿನೆಟ್ಟ, ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಾರ್ಪಾಡಾದ ಹೊಸ ಭಾಷೆಗೆ, ಹೊಸ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ; ಅವನು ಅನುಸರಿಸ ಹೊರಟಿದ್ದು ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ರೂಪವಾದ 'ಚಂಪು'ವನ್ನು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಆಂಡಯ್ಯನ 'ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ'ಯ ಬಗೆಗಿನ ಆತ್ಯಾಧುನಿಕ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದು ಹೀಗಿದೆ-"ಅದು ಮಾತನಾಡಿವೊಲಂದಮನಾಳ್ದಿರೆ ಬಲ್ಲು ನೆಟ್ಟಗೆ ದೊರೆಕೊಂಡುದು" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾನೆ (ಕ.ಕಾ. ೧೫). ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಮಾತನಾಡಿದ ಹಾಗಿರಬೇಕು, 'ಅಂದ'ವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕು. ಈ 'ಅಂದ' ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಕವಿಯ ಅನುಭವದಿಂದ ಭಾಷೆಗೆ ಸೊಗಸು ಬರುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಬಳಸುವ ಆಡುಮಾತು ಮತ್ತು 'ಅಂದ'ದಿಂದ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಮಾತನಾಡಿದ

ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿರುವುದು; ಆಡುಮಾತಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವುದು; ಆಡುಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸುವುದು –ಎಂಬ ಈ ಮಾತುಗಳು ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಕುರಿತ ಧೋರಣೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಆಂಡಯ್ಯನು ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಯೋಗ ನಯಸೇನನಂತೆ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಡಗಿದ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗದೆ, ಅದು ಬುದ್ಧಿಪೂರ್ವಕವಾದುದು. ಆಂಡಯ್ಯನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಇವನ ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯು ವಸ್ತುವಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆಯು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಇತಿಮಿತಿಯ, ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಲೆಕ್ಕಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿ, ಕಾವ್ಯರಚನೆಗೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಅದರ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅರಿತವನಾಗಿರಬೇಕು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದಗಳನ್ನು ಬದಿಗೊತ್ತಿ, ತದ್ಭವ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಗಂಟುಬಿದ್ದ ವಿಚಾರವೇ ಆಗಲಿ ಗಣನೆಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದೆ ಆತ ಹೊಸಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಲು ಹೊರಟ. ಇದು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಿತಿಮೀರಿದ ಬಳಕೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ತೋರುವುದಕ್ಕಾಗಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಹೇಗಿರಬೇಕು, ಹೇಗಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಕವಿಯದೇ ಹೊರತು ಅಲಂಕಾರಿಕರದ್ದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಲು ಕವಿ ಭಾಷೆಯೊಂದಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಹೋರಾಟವನ್ನೇ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಪಳಗಿಸಿ ಅದನ್ನು ತನ್ನ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಹೂಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮುರಿಯುವ, ಮುರಿದು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕವಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪಸುವಾಗ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದ ನಜವಾದ ಧೋರಣೆ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಜನಮನದ ಭಾಷೆಯಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡತನದ ಸತ್ವವನ್ನು ತುಂಬಬೇಕೆನ್ನುವ ವ್ಯಾಂಛಲ್ಯ ಎದ್ದುತೋರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಈ ಧೋರಣೆ, ಕನ್ನಡದ ಮೇಲೆ ಆವರಿಸಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ, ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತೋರುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರತೀಕ.

ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂದ ವಚನಕಾರರು ಕನ್ನಡದ ಆಡುನುಡಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಶಕ್ತರಾದರು. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳಂತೆ ಯಾವ ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡದೆ, ಅದೂವರೆಗೂ ನೆಲೆಯೂರಿದ್ದ ಚಂಪೂವನ್ನು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿ, ಅದರ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ 'ವಚನ'ವೆಂಬ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಆವಿಷ್ಕಾರ ಮಾಡಿದರು. ಪದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಗದ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪ್ರಕಾರವಿದಾಗಿತ್ತು. ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಬರೀ ಬುದ್ಧಿಯ ಕೆಲಸವಾಗದೆ, ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಆಗಿರದೆ, ಅದು ಒಂದು ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದರು. ವಚನಕಾರರ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಧರ್ಮ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ, ಪರರ ಬಗ್ಗೆಗಿನ ಕಳಕಳಿಗಳಿಂದಾಗಿ ವಚನ ಆಡುಮಾತಿನ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ರೂಪ (Form)ವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದ ಭಾಷೆ ಸಾಮಾನ್ಯನನ್ನು ತಲುಪಿ, ಕನ್ನಡದ ಸತ್ವವನ್ನು ಸಾರಿ, ಕೊಳುಕೊಡೆಯ ಸಂಬಂಧ (ಜನರ ಬದುಕಿನಿಂದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ತದನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ವಚನ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಪುನಃ ಅವರಿಗೆ ತಲುಪಿಸುವ)ವನ್ನು ಮಾಡುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ಅರ್ಥಗಾಂಭೀರ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು.

೫.೨.೨ ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಇತರ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ

ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿಗಳು, ಆಗಿನ ತಮ್ಮ ಕವಿತ್ವಕ್ಕೆ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ ರಾಜರ ಬಗೆಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಯ ಸೂಚಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಾಜನಿಗೆ ಅಂಕಿತ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾನಾಯಕನನ್ನು, ತಮಗೆ ಆಶ್ರಯವಿತ್ತ ರಾಜನೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಎರಡನೆಯ ವಿಧಾನ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಾನು ಬರೆಯಲು ಆಯ್ದುಕೊಂಡ ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯ ಅರ್ಜುನನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿ, ಅರ್ಜುನನೇ ಅರಿಕೇಸರಿ, ಅರಿಕೇಸರಿಯೇ ಅರ್ಜುನನೆಂಬಂತೆ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ ಪಂಪ. ಇದೇ ತಂತ್ರವನ್ನು ಮುಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಅಂದರೆ ಪೊನ್ನ, ರನ್ನರು ಅನುಸರಿಸಿದರು. ಪೊನ್ನ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜನ ಸಾಮಂತ ಶಂಕರಗಂಡನನ್ನು ಕಥಾನಾಯಕನೊಡನೆ ಹೊಂದಿಸಿ 'ಭುವನೈಕರಾಮಾಭ್ಯುದಯ'ವನ್ನು (ಈ ಕೃತಿ ಉಪಲಬ್ಧವಿಲ್ಲ) ರಚಿಸಿರುವಂತಿದೆ ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇರಿವಬೇಡಂಗ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯನನ್ನು 'ಸಾಹಸಭೀಮ ವಿಜಯ'ದ ಕಥಾನಾಯಕನಾದ ಭೀಮನಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಈ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಳರಸರ ವಾಣಿಜ್ಯಮಯವಾದ ಜೀವನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಅಮರಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.

ತಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಆಳರಸರ ಧವಳಕೀರ್ತಿ ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕವಾಗಿರುವಂತೆ, ತಮ್ಮ ಅರಸರ ಒಲವು, ವಿಶ್ವಾಸಗಳಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವದು ಅಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಆಶಯವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ರಾಜರ ವಿಡಂಬನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಕವಿಗಳೂ ಇರುವರು. "ಪಂಪನು 'ಪೆರರೀವುದೇಂ ಪೆರರ ಮಾಡುವುದೇಂ ಪೆರರಿಂದಮಪ್ಪುದೇಂ' ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾನೆ, ಆದರೆ "ತುಡುಗೆ ನಚ್ಚೆಲುರ ಪಂಚರತ್ನ....." ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅರಸನಿಂದ ತಪ್ಪಗೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. "ಓಲಗಿಸಿ ಬಾಳ್ವುದೆ ಕಷ್ಟ ಮಿಳಾಧಿನಾಥರಂ....." ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ; ಅದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅರಸರನ್ನು ಓಲೈಸಿ ಬಾಳುತ್ತಾನೆ. (ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ: ೧೯೯೩:೫೦೬) ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ರಾಜರ ಹೀನ ನಡಾವಳಿಗಳ ಕುರಿತು ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗಿದೆ (ನೋಡಿ: ಅಧ್ಯಾಯ-೩, ಭಾಗ-೧). ಇಲ್ಲಿ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ನಾಯಕನನ್ನು ಉದಾತ್ತನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯೊಡನೆ 'ತಗಳ್ಚಿ' ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಪನೇ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದು.

ತನ್ನ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ವೀಕ್ಷಿಸಿದ ಪಂಪ, ಅದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಅದರ ಒಳಿತು-ಕೆಡಕುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಿದ. 'ವಿಪುಳ ಯಶೋ ವಿತಾನ ಗುಣಮಿಲ್ಲದನಂ ಪ್ರಭು ಮಾಡಿ ಪೂರ್ವ ಭೂಮಿಪರ ಪದಂಗಳಂ ಪುಗಿಸಿ ಪೋೞಿಪರ್' (ಪ್ರ.ಭಾ. ೧-೧೪) ಎಂದು ಅಯೋಗ್ಯರಾದವರನ್ನು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಜುಗುಪ್ಸೆಯಾಗಿರುವಂತಿದೆ. (ಒಂದನೆಯ ಗುಣವರ್ಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ತಂತ್ರವಿದ್ದಿರುವುದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ) ಅಂದರೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಹಿಂದೆ ಅಥವಾ ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸತ್ಯ ಘಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆತ ಅದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿರುವಂತಿದೆ. ಅಯೋಗ್ಯರನ್ನು ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸಿ ಭರತ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ಗೆದ್ದೆನೆಂಬ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ವೃಷಭಾಚಲಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿ ತನ್ನ

ತಂತ್ರವಿದ್ದಿರುವುದಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ) ಅಂತರೆ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಪಂಪನಗೆ ಹಿಂದೆ ಅಥವಾ ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸತ್ಯ ಘಟನೆಯೇ ಆಗಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಆತ ಅದನ್ನು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿರುವಂತಿದೆ. ಅಯೋಗ್ಯರನ್ನು ನಾಯಕರನ್ನಾಗಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸರಬಾರದೆಂಬುದು ಪಂಪನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಹಲವಾರು ರಾಜರ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಪ್ರವೃತ್ತಿ, ಅಧಿಕಾರ ಮದ, ಹೀನನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನನ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲಕ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪಂಪನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಉದಾತ್ತ ನಾಯಕನಾಗಲು ಅರ್ಹತೆಯುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಅರ್ಥ ಸಾಮ್ಯವು ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು: ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅವನ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಆಳರಸರೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಎರಡನೆಯದು: 'ತಗಳ್ಚು'ವ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಪಂಪ ಹೊಸ ಚಾಲನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಎನ್ನುವುದು.

"ಈ 'ತಗಲ್ಚು'ವ ತಂತ್ರವು ಕೆಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪಾಲಿಗೆ ರಾಜಕೀಯವಾದ ಕಸವೇ ಆಗಿದೆ. ಗದಾಯುದ್ಧವು ಒಂದು "ರಸಘಟ್ಟ". ಆದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬ ಕಸವು ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿದೆ; ಅದನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದುಹಾಕಿಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯವು ಎಂಥ ರಸಾಯನವಾಗುವುದೆಂಬುದನ್ನು "ಗದಾಯುದ್ಧ ನಾಟಕ"ದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರನ್ನನು ಬರೆದು ರಾಜಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಓದಿದಾಗ ರಸಕ್ಕಿಂತ ಈ ಕಸವೇ ಮೇಲಾಗಿ ಗಣ್ಯವೆನಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಸತ್ಯಾಶ್ರಯವನ್ನು ಸಾಹಸಭೀಮನೆಂದು ಕರೆದು ಅವರಲ್ಲಿ ಅತುಲ ಭುಜಬಲ ಪರಾಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿ ಅವನಿಂದ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದಾಗ, ಆ ರಾಜಪೋಷಕನಿಗೆ ಚತುರ್ಭುಜವಾಗಿ ಮೈ ಉಬ್ಬಿಹೋಗಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಭೀಮನನ್ನ 'ಅಮ್ಮನ ಗಂಧವಾರಣ', 'ಇಱಿವಬೆಡಂಗ' ಎಂದು ಕರೆದು, ಅವನು– "ಆಹವಮಲ್ಲಂಗಂ ಜಾಕವ್ವೆದೇವಿಗಂ ಪುಟ್ಟಿದುದು" ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಭೀಮನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹೇಗಾಗಿರಬೇಕು! ಪುಣ್ಯಕ್ಕೆ ಭೀಮನು ತನ್ನ ಅಣ್ಣನಾದ ಆಂಜನೇಯನಂತೆ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾಗಿರದೆ ಹಿಂದೆಯೇ ಸತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಕವಿಯೂ ಅವನ ಪೋಷಕನೂ ಬದುಕಿಕೊಂಡರು. ಸತ್ಯಾಶ್ರಯನಗೂ– "ದುಶ್ಯಾಸನೋರಸ್ಸ್ಥಳೋಚ್ಚಲದುಷ್ಣಾಂಬು ನಿಮಗ್ನಪೂರ್ಣ ಜಠರಂ..... ಚಾಳುಕ್ಯಕಂಠೀರವಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ಆ ಶಬ್ದಗಳು ಅರ್ಥವಾಗಿದ್ದರೆ, ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಹೊಟ್ಟೆ ತೊಳಸಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಹಾಗಾಗಿರಬೇಕು. ಇದು ಚತುರ್ಭುಜವಾದದ್ದಕ್ಕೆ ಶಿಕ್ಷೆ; ಚಿನ್ನದ ಮಾವಿನ ಹಣ್ಣಿಗೆ ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟರೆ ಬೆನ್ನಿನ ಮೇಲೆ ಬರೆ ಹಾಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕು" (ಎ.ಆರ್.ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ, ೨೧೭–೨೧೮).

ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯು ಇಂತಹ ಅಭಾಸಗಳೇರ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆದರೂ 'ಎಸೆಯೆ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತಮನಾವ ನರೇಂದ್ರರು ಮಾರ್ತು ಕೂರ್ತು ಪೇಱಿಸ್ಲರ್ವೆ ಕವೀಂದ್ರರುಂ ನೆಱೆಯೆ ಪ್ಲೇಳ್ವರೆ' ಅರಿಕೇಸರಿಯೇ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆಸಬೇಕು, ಪಂಪನೇ ಬರೆಯಬೇಕು, ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ದೊರೆ, ಅಂಥ ಕವಿ ಇನ್ಯಾರಿದ್ದಾರೆ? ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಜನರಿಗೆ ಹೆಮ್ಮೆ ಎನಸಬೇಕಾದರೆ (ಪ.ಭಾ. 14–53) ಕವಿಯು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೇ ಹೊಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಅಂತೂ ಕನ್ನಡದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾಣದೊಂದಿಗೆ ಸಮಾವೇಶಗೊಳಿಸಿ ಬರೆಯುವ ಹೊಸ ತಂತ್ರವೊಂದು ಆವಿಷ್ಕಾರವಾಯಿತು. ಜನ್ನನಿಗೆ ಮಿಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಆಶ್ರಿತನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗೌರವಾಭಿಮಾನವಿದ್ದಿತಾದರೂ, ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಗುಣಾತಿಶಯವನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ. ರಾಜಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜರ ವಂಶವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ, ಅವರ ಹೋರಾಟ ಹಾಗೂ ಗುಣಗಾನವನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯ ವಿರಳವಾಗಿ ಇದ್ದು ಜೈನಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ

ಬದ್ಧನಾದ ಜನ್ನನು ತನ್ನ ಆಶ್ರಿತರಾದ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನನ್ನಾಗಲಿ, ಆತನ ಮಗ ನರಸಿಂಹನನ್ನಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾನಾಯಕನೊಡನೆ 'ತಗುಲ್ಚಿ' ಹೇಳುವ, ಕಾವ್ಯರಚಿಸುವ ಗೊಡವೆಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಈ 'ತಂತ್ರ'ವು 12ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಥೆಯೊಡನೆ ಸಮ್ಮಿಳಿತಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯಕ್ಕೆ ನಿರುತ್ಸಾಹವೊಂದು ಕಾಣಬರತೊಡಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಜೈನಕವಿಗಳಿಗೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ ದುರ್ಲಭವಾದ ಕಾರಣ, ಇದರೊಡನೆ ರಾಜನನ್ನು-ಕಥಾನಾಯಕನನ್ನು ಸಂವಾದಿಯಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜರನ್ನು ಮನವೊಲಿಸಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆಯುವ ಆಶಯವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜೈನಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ರಾಜಾಶ್ರಯ ದುರ್ಲಭವಾಗಿದ್ದ ಅನಂತರದ ಜೈನಕವಿಗಳಿಗೆ ರಾಜರ ಮಹತ್ವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿತ್ತು (ಆಶ್ರಯ ಬೇಕಾಗಿತ್ತು) ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳು: ರಾಜಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಲೌಕಿಕಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅಳವಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನರಾಗಿದ್ದರೆ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಜೈನಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆಗಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕನ ಜೊತೆ ಆಳರಸನನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದರು. ತಾವು ರಚಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಜಿನಚರಿತ್ರೆಯಾದರೂ, ಅದರಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಕಷ್ಟವಾಗಿ, ಅನುಚಿತವಾಗಿ ಕಂಡಿರಬೇಕು, ಆದರೆ ಅಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಅರಸನನ್ನು ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದರು.

'ನೇಮಿನಾಥಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನು ತನ್ನಪೋಷಕನಾದ ಲಕ್ಷ್ಮೀಧರರಾಜನನ್ನು ಸ್ತುತಿಸಿರುವನು. ನೇಮಿಚಂದ್ರನು 'ನೇಮಿನಾಥಪುರಾಣ'ದ ಪ್ರತಿ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಶ್ರೀಮತ್ಪ್ರತಾಪ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ವೀರಬಲ್ಲಾಳದೇವ ಪ್ರಸಾದಾಸಾದಿತ ಮಹಾಪ್ರಧಾನ ಸಜ್ಜೆವಳ್ಳ ಪದ್ಮನಾಭದೇವ ಕಾಂತಮುಮಪ್ಪ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣದೊಳ್' ಎಂದು ತನ್ನ ಕೃತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿರುವನು. ಕವಿ ಪಾರ್ಶ್ವಪಂಡಿತನು 'ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ರಟ್ಟಕಾರ್ತವೀರ್ಯ ರಾಜನನ್ನು ಮತ್ತು ಆತನ ತಂದೆಯ ಚರಿತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದುದನ್ನು ಹಾಗೂ 2ನೆಯ ಗುಣವರ್ಮನು 'ಪುಷ್ಪದಂತ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕನಾದ, ಪುಷ್ಪದತ್ತನೆಂಬ ತೀರ್ಥಂಕರನಾಗಲಿರುವ ಪದ್ಮನೊಡನೆ ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಶಾಂತಿವರ್ಮ

ನಾಟ್ಟಿಭುವನ್ನು ಒಂದುಗೂಡಿಸಿ ಹೇಳಿರುವನು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯದಾತ ರಾಜರನ್ನು ಸ್ತುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವು ಕ್ರಿ.ಶ. 1150 (ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನು 1150ರಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ ಕವಿಯಾದ್ದ)ರಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1225ರವರೆಗೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಗಮನಿಸಿ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1150 ಜೈನಧರ್ಮ ಶೈವಧರ್ಮದೊಡನೆ ತೀವ್ರ ಸ್ಪರ್ಧೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಕಾಲ.

ಮೊದಲನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನು ಪಂಪ, ರನ್ನರಂತೆ ಆಳರಸನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ರಾಜಕೀಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಾವ್ಯದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಥಾನಾಯಕನೊಡನೆ ಒಂದುಗೂಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ತಡೆ ತಂದನು. ಆ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಯೋಗ ಸರಣಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡನು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯದಾತನಾದ ಚಂದ್ರನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಚಂದ್ರಾಪೀಡನಗೆ ಸಾದೃಶ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ. ನಾಟ್ಟಿಭುಗಳನ್ನು ಕಥಾನಾಯಕನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿ ಕಾವ್ಯರುಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬಗೆಯ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ, ಅಂದರೆ ಆಳರಸನನ್ನು ಕಥಾನಾಯಕನೊಡನೆ ಹೋಲಿಸುವ

ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಧರ್ಮವನ್ನೇ ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ಮನೋಭಾವವೊಂದು ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿದಾಗ ಕವಿಗಳ ಮನಸ್ಸು ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥಾನಾಯಕನ ಕಡೆಗೆ ಇದ್ದಷ್ಟು ರಾಜರ, ರಾಜಕೀಯದ ಕಡೆಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ.

ರಾಜಾಶ್ರಯವಿಲ್ಲದ ಕೃತಿಗಳ ಸ್ವರೂಪ

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಕವಿಗಳು ರಾಜಾಶ್ರಯವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದ್ದಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಂಡುಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಬಹುಶಃ ಈ ರೀತಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಭದ್ರವಾದ ಅಡಿಪಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿತ್ತು. ರಾಜಾಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ಕೃತಿರಚನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಧೈರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳು ಕವಿಯ ಮನದಾಳದಲ್ಲಿ ಉದಯಿಸಿದ್ದವು. ಇದಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಾಜನಗಿಂತ ಅಥವಾ ಪಂಡಿತ ಮಂಡಲಿಗಿಂತ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೊಂದು ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ಆಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬಳಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬೇಕಾದನಯಸೇನನು ಜೈನಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬಂದು ತೀರ್ಥಂಕರ ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಜೈನಧರ್ಮ ಹೆಚ್ಚಳವನ್ನು ಸಾರುವ ಅನೇಕ ಕಥೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಬಹಳ ಸರಳವಾದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದನು. ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ನಯಸೇನನು ನಡೆಸಿದಂತಹ ಈ ಪ್ರಯೋಗವು ಹೆಚ್ಚು ನಡೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ರಾಜ, ರಾಜನಿಗೆ ಅಂಕಿತ ಮಾಡುವ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಡಕಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರದಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಷಯಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ತಲುಪಿ ಜೈನಧರ್ಮದತ್ತ ಅವರ ಒಲವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆಶಯ ಹೊಂದಿದ ನಯಸೇನ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಸಮೀಪವಾದಂತಹ ಜನಬಳಕೆಯ ಉಕ್ತಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಜಾನಪದ ಕವಿಯು ಆದ ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ. ಭಾಷೆ, ವಸ್ತು ಇವೆಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಂದಿನ ರಾಜಾಶ್ರಿತ ಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನನಾದ. ಹನ್ನೆರಡನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಬೇಕಾದರೆ ರಾಜನಗಿಂತ ಜನರೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನಗಂಡವನಾಗಿದ್ದ ನಯಸೇನ.ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿಯ ಆಧಿಕ್ಯವೇ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. 'ನರನೋಲಗದ ಪರಾಧೀನಮಿರಿದಂತಾಯ್ತು' ಎಂದು ಕೇಶಿರಾಜನ ಪಾತ್ರದ ಮುಖೇನ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಹರಿಹರ. 'ನರರಂ ಸೇವಿಸುತ್ತಯ್ಯ ಜೀಯೆನುತಲಿರ್ಪ..... ಇರುವಂ ಬಿಸುಟ್ಟು– ಕೃಷ್ಣಾ ಜಲಧಿಯಂ ಕಂಡೆಂ' ಎಂದು ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾ, ಕರುಣಿಕ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ರಾಜಾಶ್ರಯದ ಹಂಗು ತೊರೆದವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಹರಿಹರನು ರಚಿಸಿದ ರಗಳೆಗಳು ಶಿವಶರಣರ ಕಥೆಗಳು. ಅಂತೂ ಹರಿಹರ ಹಾಗೂ ಇತರ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳು ರಾಜನನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದೊಡನೆ ತಗುಲ್ಚಿ ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ, ಈ ಪರಂಪರೆಗೆ ಪ್ರಬಲ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತರು ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸ್ಪಷ್ಟನೆಗಾಗಿ ಹರಿಹರನ ಹೇಳಿಕೆಯೊಂದು ಹೀಗಿದೆ–

ಮನುಜರ ಮೇಲೆ ಸ್ಥಾವರ ಮೇಲೆ ಕನಷ್ಠರ ಮೇಲೆ ಯಕ್ಷ
ತನಗಿಂದ್ರ – ಚಂದ್ರ – ರವಿ ಕರ್ಣ ದಧೀಚಿ ಬಲೀಂದ್ರನೆಂದು ಪೇಳ್ದ್
ಅನವರತಂ ಪೊಗಳ್ದು ಕಡಬೇಡಲೆ ಮಾನವ ನೀನಹರ್ನಶಂ
ನೆಗೆ ಪೊಗಳ್ಚಿರ್ಸೆಮ್ಮ ಕಡುಸೊಂಪಿನ ಪೆಂಪಿನಹಂಪೆ (ಪಂಪಾಶತಕ,ಪದ್ಯ, ೮೨)

ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವರ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುವುದು, ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪರ್ಧೆ, ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಥಾನಾಯಕನ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ರಾಜನನ್ನು ಕಥಾನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ತಂತ್ರ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಲಾರಂಭಿಸಿತು.

೫.೨.೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಚನಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ

ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಧ್ವನಿ, ಪದ, ಶಬ್ದರೂಪ, ಅರ್ಥ, ವಾಕ್ಯ ಇವು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಕವಿಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವಲ್ಲಿ ಶೈಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ- ಪಂಪ, ರನ್ನರನ್ನು ಅವರ ಶೈಲಿಯಿಂದ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವಚನಕಾರರಾದ ಬಸವಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ, ಅಲ್ಲಮ ಇವರ ವಚನಗಳು ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರವರು ಬಳಸಿರುವ ಶಬ್ದಪ್ರಯೋಗ, ಪದರಚನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಯ, ಉಪಮೆ, ರೂಪಕ, ದೃಷ್ಟಾಂತಗಳನ್ನು ನೋಡುವ, ಗ್ರಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರುಗಳ ಮನೋಧರ್ಮ ಅಡಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಅವಕಾಶವು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಮಾನವನ ವರ್ತನೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಬಣ್ಣ-ಶಾಖೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ರಚನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ರಚನೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೂಡಿರುವ ತಕರಾರು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪಂಪನ ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿ ಸಮನ್ವಯದ ಚರ್ಚೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಬಹುದಾದ ವಿನೂತನ ರಾಚನಿಕ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿದೆ. "ಮನುಷ್ಯನ ಶಕ್ತಿಯುತ ಬದುಕು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆಯ ಮೂಲಕವೇ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ದಟ್ಟವಾಗುವಂಥದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿನ ನೀತಿ-ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಅದರ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪೆಡಸುತನ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಧ್ವನಿ, ಅರ್ಥ, ಅನುಭೂತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ರಚನೆಗಳೇ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸ್ಥಿರಚಿತ್ರದಂತೆ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಕೊಟ್ಟದ್ದು. ಕವಿತೆಯ ವಿವರಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಅಂಶವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಒಟ್ಟಾರೆಯ ಅರ್ಥವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಯಿತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರಾಕರಿಸಿದ ಕನ್ನಡ ಕವಿತೆ ಅದೇ ಪರಿವಲಯ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದುರಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು" (ಕಿ.ರಂ. ನಾಗರಾಜ ೧೯೭೪:೧೫).

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಧ್ವನಿ ಸಮೂಹವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭ ಹಾಗೂ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ, ಇದು ಧ್ವನಿಶೈಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಾರವಾದ ಎಲ್ಲ ಶಬ್ದ, ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಕೇತಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಆಲೋಚನೆ ಹಾಗೂ ಜೀವನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳು. ಈ ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಬಹುದಾದ ಧ್ವನಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಓದುಗನ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಅದಱೊಳನೇಕ ಕಲ್ಪಶತಕೋಟಿಗಳೊಳ್ ಸಲೆ ಸಂದ ಚಕ್ರಿವೃಂ-
ದದ ಛಲದಾಯದಾಯತಿಯ ಚಾಗದ ಬೀರದ ಮಾತುಗಳ್ ಪೊದ
ಱ್ದೊದವಿರೆ ತತ್ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳೊಳಂತವನೊಯ್ಯನೆ ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಸೋ-
ರ್ದುದು ಕೊಳಗೊಂಡ ಗರ್ವರಸಮಾ ಭರತೇಶ್ವರಚಕ್ರವರ್ತಿಯ(ಆ.ಪು. ೧೩-೭೧)

ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಸಲು ಶಿಲಾಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳಕ್ಕಾಗಿ ಹುಡುಕಿದಾಗ! ಕೈಯಿಡಲು ಆಗದೆ ಇರುವಷ್ಟು ಶಾಸನಗಳಿಂದ, ಆಗಲೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಪ್ರಶಸ್ತಿಲೇಖೆಯಿಂದ ತುಂಬಿಹೋಗಿದ್ದುದನ್ನು ಕಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಈ ಪದ್ಯ. ಅಲಂಕಾರ, ಧ್ವನಿ, ರಸ, ಔಚಿತ್ಯ ಎಲ್ಲವು ಇಲ್ಲಿ ಮೇಳೈಸಿವೆ. ಶಬ್ದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗುಣಗಳೆಲ್ಲದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿ, ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಪದರಚನೆಯ ಸಮೂಹದಿಂದ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ಯೇಯವನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ಒಯ್ಯನೆ ನೋಡಿ ನೋಡಿ' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ನಾಟಕೀಯತೆ, ವಿಸ್ಮಯ ಭಂಗಿ ಜಿನಸೇನರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರಿದು 'ಸೋರ್ದುದು ಕೊಳಗೊಂಡ ಗರ್ವರಸಂ' ಎಂದು ಪೂರ್ಣರೂಪಕವೊಂದನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆದಿಪುರಾಣದ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯ.

ಎಂದಿಂತು ಬಗೆದು ಭರತನ–
ನೆಂದಂ ಚಕ್ರೇಶ ಸಿಗ್ಗನುಱಿ ಮುಳಿಸಂ ನೀ–
ನೆಂದಿಂಗಂ ಬಿಸುಡಿಂ ತ–
ಮ್ಮಂದಿರೊಳಿಂತಿನತು ಕಡ್ಡುದರ್ಪುದು ಪಿರಿದೇ (೧೪–೧೨೬)

ದ್ವಂದ್ವಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ವಿಜಯಿಯಾದ ಬಾಹುಬಲಿ, ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು. ಅಹಂಕಾರ, ಅಟ್ಟಹಾಸದ ಮಬ್ಬಿನಲ್ಲಿ ಸೋದರರೊಡನೆಯು ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ಭರತನಿಗೆ ತಮ್ಮನಾದ ಬಾಹುಬಲಿ ತಿಳಿಹೇಳುವ ರೀತಿಯಿದು. ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿವನ್ನು ಪಂಪ ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿಸುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಪದ್ಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಸತ್ವಶಾಲಿಯಾದ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕರಗಳು ಕವಿಯಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಟ್ಟನೆ ಕವಿಯಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ರಚನಾ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ರನ್ನನ ಗದಾಯುದ್ಧದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಪದ್ಯ, ಇದರಲ್ಲಿ ಲಯಾನುಸಾರವಾಗಿ ದೀರ್ಘಸ್ವರಗಳು ಪ್ರಾಸಾನುಪ್ರಾಸಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ರಚನಾವಿನ್ಯಾಸದ ಹದಿವಿರುವುದನ್ನು, ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ.

ನಿನಗ್ನಿ ಪುತ್ರಿಯಯ್ಯೆ ಪವ
ಮಾನ ತನೂಭವನೆನಾನಣಂ ಕೂಡೆ ಸುಸಂ
ಧಾನಮರಿನೃಪರೊಳೆಂತನ
ಲಾನಲಸಂಯೋಗಮುರಿಪದಿರ್ಕುಮೆಪಗೆಯಂ (ಗ.ಯು. ೧–೬೬)

ಹೊತ್ತಿಕೊಂಡು ಧಗಿಧಗಿಸುವ ಅಗ್ನಿಯ ಉದ್ವೇಗಕ್ಕೆ ದ್ರೌಪದಿ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ಧಾವಿಸಿ ಬರುವ ಗಾಳಿಯ ರಭಸಕ್ಕೆ ಭೀಮ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದಾನೆ. 'ನಿನಗ್ನಿ ಪುತ್ರಿ ಪವಮಾನತನೂಭವನೆ ನಾಂ' ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಪದಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ, ಶಬ್ದಗಳ ಧ್ವನಿ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು– ನೀನು ಉರಿಯುವ ಜ್ವಾಲೆಯಂತೆ ಅವಮಾನಗೊಂಡಿರುವ ಹೆಣ್ಣು, ತಾನು ಪ್ರತಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಿರುವವನು. ಬೆಂಕಿಗೆ ಗಾಳಿ ಸೋಂಕಿದಾಗಿನ ಶಬ್ದಚಿತ್ರ, ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕೇಕೆ?

ಪಂಪಕವಿಯ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಅನುಭವಸಿದ್ಧವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಹೋಗಬಹುದು. ಒಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

ನಿಜಪಾದಾಂಬುರುಹಕ್ಕೆ ಪಾದ್ಯವಿಧಿಯಂ ನೇತ್ರಾಂಬುವಿಂ ಮಾಡುವ-
ಗ್ರಜನತ್ಯುನ್ನತಮಪ್ಪ ಮಸ್ತಕದ ಮೇಗೋರಂತೆ ಪಾಯ್ವಾತ್ಮಬಾ-
ಷ್ಪಜಲೌಘಂಗಳಿನಂದು ಬಾಹುಬಲಿ ತನ್ನಿಂದಂ ನಿಧೀಶಂಗೆ ವಂ-
ಶಜರಾಜ್ಯಾಭಿಷವೋತ್ಸವಂ ನೆಗೞ್ದುದೆಂಬಾಶಂಕೆಯಂ ಮಾಡಿದಂ।(ಆ.ಪು.೧೪-೧೩೦)

ಭರತ-ಬಾಹುಬಲಿಯರ ಈ ಪ್ರಸಂಗ- ತಮ್ಮಗಳ ತಪ್ಪಿನ ಅರಿವಾಗಿ ಈ ಅಣ್ಣತಮ್ಮಂದಿರು ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪಗೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶ. ತಮ್ಮನ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಯೂರಿ ಭರತ ಕುಳಿತು ತನ್ನ ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪಾದೋದಕವನ್ನು ನೀಡುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವನೋ ಎಂಬಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದಲೂ ನೀರು ಸುರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಆ ಕಣ್ಣೀರು ತಲೆಬಾಗಿದ್ದರೂ ಉನ್ನತವಾಗಿದ್ದ ಭರತನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಸುರಿಯುತ್ತಿದೆ. ಬಾಹುಬಲಿಯು ತನ್ನಿಂದ, ನವನಿಧಿಗಳ ಒಡೆಯನಾದ ಭರತನಿಗೆ, ವಂಶಪರಂಪರೆಯಾದ ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕದ ಉತ್ಸವವು ನಡೆಯಿತು ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಉಂಟುಮಾಡಿದನು ಎನ್ನುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದೆ. ಭರತನ ಕಣ್ಣೀರು ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪಾದಗಳ ಮೇಲೆ; ಬಾಹುಬಲಿಯ ಕಣ್ಣೀರು ಭರತನ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ! ಈ ಚಿತ್ರ ಪಂಪನಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಾಗ ಪಂಪನೂ ಬೆರಗಾಗಿ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ನೋಡಿರಬೇಕು. ಕಣ್ಣೀರಿನಿಂದ ರಾಜ್ಯಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಪನೆ ಜಿನಸೇನರ ಪೂರ್ವಪುರಾಣದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಶಬ್ದಚಿತ್ರ ಮೂಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಪಂಪನಿಗೂ ಅಪರಿಚಿತ. ಆದರೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಳೆದಿದ್ದ 'Intuitive' ಈ ಭವ್ಯ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಸೃಷ್ಟಿಗಾಗಿ ತಡಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇಡೀ ಸನ್ನವೇಶಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಅದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋದಂತೆ ಇಂತಹ ಭವ್ಯಚಿತ್ರಗಳು ಮೂಡಿಬಂದು, ಆತನ (ಪಂಪನ) ಹುಡುಕಾಟವೇನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆತನ ಅನುಭವವೂ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡಿತು. ಅಲಂಕಾರ, ರೀತಿ, ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳು ಕವಿಯಲ್ಲಿ, ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡವುಗಳಲ್ಲ, ಅವು ಕಾವ್ಯರಚನೆಯ ಮೂಹೂರ್ತದಲ್ಲಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಥಟ್ಟನೆ ಸಿಡಿದು ಕವಿಯ ಅನುಭವ ಪೂರ್ಣತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದವುಗಳು, ಎನ್ನುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪಕವಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಯ ರಚನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನೋಡಿ:

ಮೀಂಗುಲಿಗನೆನಾಗಿಯುಮಣ
ಮಾಂ ಗುಣಮನೆ ಬಿಸುಟೆನಿಲ್ಲ ನಿಮಗಂ ಮಗನಾ
ದಂಗೆನಗೆ ಬಿಸುಡುಲಕ್ಕುಮೆ
ನೀಂ ಗಳ ಪಂಬಲನೆ ಬಿಸುಡಿಮಿನ್ನನ್ನೆಡೆಯೊಳ್॥ (ಪ.ಭಾ.೯-೭೫)

ಕುಂತಿ ಕರ್ಣನ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು, ತಾನೇ ಆತನ ತಾಯಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ, ಕರ್ಣನನ್ನು ಪಾಂಡವರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಾಗ ಕರ್ಣನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಬೆಸ್ತರವನೆನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಗ ಗುಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ 'ನಿಮಗೆ' ಮಗನೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಗುಣವನ್ನು ಬಿಡಲೇ? ಕುಂತಿಯ ಹಿರಿಮೆಯ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ವಿಚಿತ್ರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವೇದನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ತಾನು ಹೀನಕುಲದವನಲ್ಲ ಎಂದು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಸಾರಿ ಹೇಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿದರೂ, ಅದನ್ನು ಸಾರಿಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ! ಮಾನವೀಯ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ ಪಂಪನ ಈ ರಚನೆ. ಹೀನಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಉತ್ತಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳಿರುತ್ತವೆ ಮಾನವೀಯ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಮೇಲುಕೀಳು ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ನಿಮ್ಮ ಮಗನೆಂದೆನಿಸಿ ಮೇಲುಕುಲದವನೇ ಆದ ಮೇಲೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಹೇಗೆ

ಬಿಡಲಿ. ಕರ್ಣನಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಟ್ಟವನು ದುರ್ಯೋಧನ. ಅಂತಹವನ ಸ್ನೇಹಕ್ಕೆ ದ್ರೋಹ ಬಗೆಯುವುದು ಸರಿಯೇ? ನದಿಯಲ್ಲಿ ಲೋಕಾಪವಾದಕ್ಕೆ ಅಂಜಿ ತನ್ನನ್ನು ಬಿಸುಟಿ ಹೋದ ತಾಯಿಯನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ತಾಯಿಗೆ ಅಂದು ಒದಗಿದಂತಹ ಸಂಕಷ್ಟದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಂದು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಒದಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ಸ್ನೇಹ; ಇನ್ನೊಂಡು ಕಡೆ ತಾಯಿಯ ವಾತ್ಸಲ್ಯಪೂರಿತವಾದ ಆಗ್ರಹ. ಕೊನೆಗೆ ಕರ್ಣನ ಆಯ್ಕೆ ಮಾನವೀಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಸ್ನೇಹದೆದುರು ತನಗೆ ದೊರೆಯಬಹುದಾದ (ಪಾಂಡವರ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿದರೆ) ಎಲ್ಲಾ ಐಶ್ವರ್ಯ, ರಾಜಪದವಿಯನ್ನು ತೃಣವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸ್ನೇಹದ ಕಡೆಗೆಯೇ ಮನಸ್ಸು ಸರಿಯುತ್ತದೆ. ದುರ್ಯೋಧನ ಕರ್ಣನ ಬಗೆಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಂಬಿಕೆಯಿಟ್ಟವನು, ಅಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗೆ ದ್ರೋಹವನ್ನು ಬಗೆಯಲು ಕರ್ಣನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಲ್ಲಿಯೇ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ದ್ರೌಪದಿಯ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

> ಎಮ್ಮಂ ಪಿಡಿದೆಳೆವಂದಿನ।
> ನಿಮ್ಮದಟುಗಳೀಗಳೆತ್ತ ವೋದುವೊ ಪಿಡಿವ॥
> ಟ್ವಮ್ಮ ಭ್ರಟಿಲ್ದಿರೆ ಕಂಡಿರೆ।
> ನಮ್ಮಳಿಪಂ ನಿಮಗಮಿೂಗಳೀಯೆಡರಾಯ್ತೇ॥ (ಪ.ಭಾ. ೭–೩೯)

ಚಿತ್ರಾಗಂದನಿಂದ ಹೆಡೆಯುರಿಗೆ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಭಂಗಿತನಾಗಿದ್ದ ದುರ್ಯೋಧನನ ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಬಿಚ್ಚುವಂತೆ, ಆತನನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಅರ್ಜುನ ದ್ರೌಪದಿಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾಗ, ಆಕೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಛೇಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ನಿಮಗೂ' ಎನ್ನುವ (ನಿಮಗಂ) ಅವಧಾರಣೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ದುಷ್ಟತನವನ್ನು ಇಂದಿನ ಅವನ ದಮನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೀಗಳೆಯುತ್ತ, ಹಿಂದೆ ಆಕೆ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅಮಾನವೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ನೊಂದಿರುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ವಾಚ್ಯವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಅಟ್ಟಹಾಸದಿಂದ ದ್ರೌಪದಿಯನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಲೆತ್ನಿಸಿದ ದುರ್ಯೋಧನ ಇಂದು ಅಂಥದೇ ಅಟ್ಟಹಾಸವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗಿ ಚಿತ್ತಾಗದನಂದ ಹೆಡೆಮುರಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲರೆದಿರಿಗೂ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಯಾರನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಿ ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದನೋ, ಅವರಿಂದಲೇ ದುರ್ಯೋಧನನ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಈ ಪದ್ಯ.

ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಯಿತು. ಇವರ ರಚನಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯರಚನಾ ಪದ್ಧತಿಗಿಂತ ತೀರಾ ಭಿನ್ನವಾದ ರಚನೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ರಚನಾ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದೊಡಗೂಡಿ ಮಾನವೀಯ ಕಂಪನಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ರಚನೆಗಳು ಏಕತಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದವುಗಳಾಗಿ ಯಾವುದೇ ದೃಶ್ಯ, ಘಟನೆ, ವರ್ಣನೆಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತವಾಗಲೀ ಮಾತಿನ ವಿಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾನವಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಂತಹವು. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ರಚನೆಗಳು ಮಾನವೀಯ ಕಂಪನಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದರತ್ತ ಹೆಚ್ಚು ಉತ್ಕವಾದಂತಹವು. ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾನವಿಕ ಚಲನೆಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತಹದು.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರಾಚನಿಕ ವಿವೇಚನೆ (ವಿಶಿಷ್ಟತೆ)

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರು ತಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿ ತುಂಬಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದೆ ಹಳಗನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಹಜ, ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಅನ್ಯಭಾಷೆಯ ಕೃತಕ ಹಾಗೂ ಅಂಧಾನುಕರಣೆಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿದೆವು. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ವಚನಕಾರರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬೆಳಸುವ ಬಗೆ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಸತ್ವಗಳನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳು ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು (Feeling) ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಂಥವು. ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಲೋಚನೆಯ ಕ್ರಮ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು.

ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದವರ ವಚನಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ- ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನುಡಿಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ, ಪದಗಳ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ, ವಾಕ್ಯಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ, ಉಪಮೇ, ರೂಪಕಗಳ, ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ, ಭಾಷಿಕ ಬಳಕೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಟ್ಟುವ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವಚನಗಳು ತಕ್ಕ ರೂಪವನ್ನು ಧಾರಣಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಚನಕಾರ- ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಯೊಂದರ ರಚನೆಗೆ ಕಾರಣನಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪ ಮತ್ತು ಅದು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ವಿಧಾನ ತುಂಬಾ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುವುದು, ಅದರ ಪೂರ್ಣ ವೈಚಾರಿಕ ವಿವೇಚನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಒಳಗನ್ನು ಅಗೆದು ನೋಡುವುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು- ೧. ವಚನಕಾರರು ಬಳಸುವ ಲಯ, ಪದಬಳಕೆ, ಪ್ರತಿಮೆ, ರೂಪಕಗಳೇ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರಬಹುದು. ೨. ಲಯದ ಧಾಟಿ, ದೃಷ್ಟಾಂತ, ಉಪಮೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿನ ಧೋರಣೆ. ೩. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವೆನ್ನುವ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೇ 'change' ಆಗಬೇಕು.

೧)ಜಜ್ಜನೆ ಜರಿದೆನು. ಜಜ್ಜನೆ ಜರಿದೆ, ನೋಡಯ್ಯಾ!
ಬಿಬ್ಬನೆ ಬಿರಿದೆನು, ಬಿಬ್ಬನೆ ಬಿರಿದೆ, ನೋಡಯ್ಯಾ!
ನಾನೊಬ್ಬನೆ ಉಳಿದೆನು, ನಾನೊಬ್ಬನೆ ಉಳಿದೆ,
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿಮ್ಮ ಶರಣರನಗಲಿದ ಕಾರಣ!
(ಬಿ.ಷ.ವ.೩೭೨)

೨)ಚಿನ್ನಕ್ಕರಿಸಿನ ಚಿನ್ನಕ್ಕರಿಸಿನ ಚಿನ್ನಕ್ಕರಿಸಿನವ ಕೊಳ್ಳಿರವ್ವಾ!
ನಮ್ಮನಲ್ಲನ ಮೆಯ್ಯ ಹುತ್ತವ ಅರಿಸಿನವ ಕೊಳ್ಳಿರವ್ವಾ!
ಒಳೆಗುಂದದರಿಸಿನವ ಮಿಂದು ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಪ್ಪಿರವ್ವಾ!

ಶಬ್ದಗಳ ಓಘದಿಂದ ಸಹಜ ಲಯವುಂಟಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾವ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ನಾದಲಯ ಈ ಮೂರೂ ಮುಪ್ಪರಿಗೊಂಡು ಶಬ್ದಲಂಕಾರಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿವೆ

ವಚನಗಳು. ಅತ್ತ ಭಾವ ಅತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮ; ಇತ್ತ ಭಾಷೆ ಸ್ಥೂಲ, ನಾದಲಯವು ಇವೆರಡೂ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತಾಳಮೇಳವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿದೆ; ಸ್ವರಸಂಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಆವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನದ ಮೊದಲ ಮೂರು ಸಾಲುಗಳು ತಮಗಾದ ಅನುಭವವನ್ನು, ಶಬ್ದಗಳು ಪುನಃ ಪುನಃ ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದರೊಡನೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಮಾತ್ರ ಕೊನೆಯ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ತಾವು ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಿಷಯವನ್ನು ವಚನ ರಚನೆಯ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಿಯಗಳು ಮೊದಲು ಬರುತ್ತವೆ. ಅಕ್ಕನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಗಳ ಓಘವೇ ಅದರ ಅರ್ಥಸ್ಫುಟತೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ. ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ವಚನಗಳ ಲಯದಲ್ಲಿ ಹೊರಡುವ ನಾದವು ಭಾವವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ನಾದಮಯ ಶಬ್ದಗಳಿಂದ ಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಗೀತದ ಸೊಗಸೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಗೀತದ ಸಪ್ತಸ್ವರಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಕ್ಷರಗಳು ಈ ನಾದಮಯ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಸಂಗತಿಯು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು ಅಲ್ಲದೆ ಛಂದಸ್ಸಿನ ಗಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಅಕ್ಷರಗಳೂ, ನಾದಮಯ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಛಂದೋಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಹಜ ನಾದಮಯ ವರ್ಣಗಳು ಲಯದ ಜಾಡು ಹಿಡಿದು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಲಯವು ನಾದಮಯವಾಗುತ್ತದೆ; ನನಾದಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ವಚನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

> ಲೇಸೆನಿಸಿಕೊಂಡು ಐದು ದಿನ ಬದುಕಿದಡೇನು?
> ಲೇಸೆನಿಸಿಕೊಂಡು ನಾಲ್ಕು ದಿನ ಬದುಕಿದಡೇನು?
> ಲೇಸೆನಿಸಿಕೊಂಡು ಮೂರು ದಿನ ಬದುಕಿದಡೇನು?
> ಲೇಸೆನಿಸಿಕೊಂಡು ಎರಡು ದಿನ ಬದುಕಿದಡೇನು?
> ಕೂಡಲಸಂಗನ ಶರಣರ ವಚನದಲ್ಲಿ,
> ಲೇಸೆನಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದು ದಿನ ಬದುಕಿದಡೇನು.
>
> (ಭ. ಭ. ಬ. ವ. ೧೫೪)

ಬಸವಣ್ಣನು ಈ ಎರಡೂ ವಚನಗಳೂ ವಾಕ್ಯಗಳ ಪುನ್ನಾರಾವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯವನ್ನು ತುಂಬಿಡುವ ವಿಚಾರಮಾಡಲೆಳಸುವ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ. ನೆಲದ ಮೇಲೆಯೇ ಈ ಬದುಕನ್ನು 'ಇರಿಸಿ' ನೋಡು ಬೇಕೆಂದು ಹೊರಟ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಬದುಕಬೇಕು ಅದು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾದುದರ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಈ ವಚನಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ಬದುಕಬೇಕಾದರೆ 'ಗುರು'ವಿನ ಅಗತ್ಯಬೇಕು. 'ಶಿವಪಥವನರಿವಡೆ ಗುರುಪಥವೆ ಮೊದಲು' ಜೀವನದ ತಿಳಿವಿಗೆ ದಾರಿಯಾಗುವ, ಗುರುವಿನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಅತ್ಯಗತ್ಯ ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಶರಣರ ವಿಚಾರಧಾರೆಂಯು ಈ ಭೂಮಿಕೆಂಯು ತಳಹದಿಯಾಗಿರುವಂತಹದು. ತಾವು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಗಹನ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಭಾಷಾ ಸಹಜವಾದ ಮಾತುಗಳಿಂದ ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತೆ ವಿವರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜನರ ಬಳಕೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೇ ಇಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತಾ ಇವೆ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕ್ರಮ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಔನ್ನತ್ಯದ ಹಂತಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಜೀವನವು ತ್ಯಾಜ್ಯವೇನಲ್ಲ, ಅದು ಗುರುವಿನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದ ಅನುಭವನ್ನುಂಡು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ ಹಾಗೆ ಬೆಳೆದರಷ್ಟೇ ಸಾಲದು ಸಮಾಜವು ಅವನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಬೇಕಾದರೆ ಒಂದು ದಿನದ ಬದುಕಾದರೂ 'ಲೇಸನಿಸಿಕೊಂಡು' ಅದು ಶರಣರ ಅನುಭಾವದ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ತೇರ್ಗಡೆಯಾಗುವಂತೆ ಬಾಳಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಲುವು ಸರ್ವರಿಗೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾಗುವಂತಹದು.

ನೆಚ್ಚಿ ನಂಬೋ ನೆಚ್ಚೆನಂಬೋ, ಸಿರಿಯಾಳ- ಚಂಗಳೆಯಂತೆ,
ನೆಚ್ಚಿ ನಂಬೋ ನೆಚ್ಚೆನಂಬೋ, ಸಿಂಧು- ಬಲ್ಲಾಳನಂತೆ;
ನಂಬಿದೆಯಾದಡೆ ತನ್ನನೀವ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವ!

(ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೧೪೯)

ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವನನ್ನು ನಂಬಿ ಮಹತ್ತನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದವರ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತಿಹೇಳುತ್ತಾ ಶಿವನನ್ನು ನಂಬುವುದರಿಂದ ಸಿಗಬಹುದಾದ ಲಾಭವನ್ನು-'ನೆಚ್ಚಿ ನಂಬೋ ನೆಚ್ಚೆನಂಬೋ' ಎಂದು ಪದಗಳ ಪುನಾರಾವರ್ತನೆಯಿಂದ ನಂಬುವುದರ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತಿದೆ

ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಕನ್ನಡವಾಗಿಯೇ ಸಹಜ ಶ್ರೀಮಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿದ ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಂಡರೂ, ಒಂದು ವಸ್ತುವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲ ಕೊಂಡಿಯಂತೆ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಜೋಡಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಾಂತ, ರೂಪಕ, ಉಪಮೆಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಆಶಯವು ಜೀವನಸ್ತರದ ಹುಡುಕಾಟವೇ ಆಗಿದೆ. ನೋಡಿ:

ನಿಮ್ಮ ನೋಟನಂತಸುಖ, ಕೂಟ ಪರಮಸುಖ!
ಅವುಟುಕೋಟಿ ರೋಮಂಗಳೂ ಕಂಗಳಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದೆನು!
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಯ್ಯ, ನಿಮ್ಮ ನೋಡಿ ನೋಡಿ
ಮನದಲ್ಲಿ ರತಿ ಹುಟ್ಟಿ ನಿಮಿರ್ದುವೆನ್ನ ಕಳೆಗಳು!

(ಬ.ವ.ಸ.೪೭೧)

ಲೇಸು ಹಾಸು, ನೋಟವಾಭರಣ,
ಆಲಿಂಗನ ವಸ್ತ್ರ, ಚುಂಬನವಾರೋಗಣೆ,
ಲಲ್ಲೆವಾತು ತಾಂಬೂಲ, ಲವಲವಿಕೆಯೇ ಅನುಲೇಪನವೆನಗೆ!
ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಟ ಪರಮಸುಖವವ್ವ!

(ಅ.ವ. ೧೬೭)

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನ ದೈವದ ಸಾಕಾರ ದರ್ಶನದ ಅನುಭವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆನಂದದ ಅನುಭೂತಿಯನ್ನು ಸೂಸುವಂಥದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಮನ್ನೊ ಆ ಬೆರಗಿನ ಮೌನಸ್ಥಿತಿಯ ಆವರಣದೊಳಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ಮಾತುಗಳು. ಆ ಮಹಾ ಬೆಳಗನ್ನು ರೋಮಗಳೆಲ್ಲ ಕಣ್ಣಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ! ಆದರೆ ಆ ನೋಟ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿದರೂ ದಣಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. 'ನಿಮಿರ್ದುವೆನ್ನ ಕಳೆಗಳು' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನದ ಅರ್ಥಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ಅಕ್ಕನು ಲಿಂಗ ಸುಖ ಪಡೆದ ಅನುಭವವನ್ನು ಈ ರೂಪಕದ ಮೂಲಕ ಎರಕ ಹೊಯ್ದಿದ್ದಾಳೆ

ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯಲ್ಲಿ – ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಮೆಗಳು

ಗಿಳಿಯ ಹಂಜರವಿಕ್ಕಿ, ಸೊಡರಿಂಗೆಣ್ಣೆಯನೆರೆದು
ಬರವ ಹಾರುತ್ತಿದ್ದೆನೆಲೆಗವ್ವಾ,
ತಟಿಗೆಳೆ ಗಿಜಿಕೆಂದೊಡೆ ಹೊರಗನಾನಲಿಸುವೆ.
ಅಗಲಿದೆನೆಂದೆನ್ನ ಮನ ಧಿಗಿಲೆಂದಿತ್ತೆಲೆಗವ್ವಾ
ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರು ಬಂದು ಬಾಗಿಲು ಮುಂದೆ ನಿಂದು

'ಶಿವಾ' ಎಂದರೆ ಸಂತೋಷಬಟ್ಟೆನೆಲೆಗವ್ವಾ

(ಭ.ಭ.ಬ.ವ. ೩೭೪)

ಇಂದೆನ್ನ ಮನೆಗೆ ಗಂಡ ಬಂದಹನೆಲೆಗವ್ವ!
ನಿಮನಿಮಗೆಲ್ಲ ಶೃಂಗಾರವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿ
ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೀಗಳೇ ಬಂದಹನು!
ಇದಿರುಗೊಳ್ಳ ಬನ್ನಿರೇ ಅವ್ವಗಳಿರಾ!

(ಅ.ವ. ೩೨೨)

ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕಾಯುವಿಕೆ, ನಿರೀಕ್ಷೆ ಈ ಭಾವಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನ ಅವರ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಅಪೂರ್ವ ಅನುಭವವನ್ನು ಅದ್ಭುತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಪ್ರಿಯತಮೆಯ ಕಾಯುವ ಭಾವವನ್ನೆ ಇದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಗಿಳಿಯ ಹಂಜರವಕ್ಕಿ– ಹೊಯ್ದುಡುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಬರುತ್ತಾನೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸ್ಥಿಮಿತಕ್ಕೆ ತಂದು, ಸೊಡರಿಗೆಣ್ಣೆಯನೆರೆದು– ದೂರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂತೆ ಸೊಡರು– ಕಣ್ಣಿಗೆ, ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತುಂಬುತ್ತಿರುವಂತೆ ಭಾವಾರ್ಥ. ಎಣ್ಣೆ-ಶಕ್ತಿ ದೀಪ ಉರಿಯಲು ಅವಶ್ಯಕವಾಗುವ ಹಾಗೆ, ಇಲ್ಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಕಣ್ಣನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಿಟ್ಟು ನೋಡಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವಂತೆ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಅವನ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿರುವುದು. 'ತಱಗೆಲೆ ಗಿಜೆಕೆಂದೊಡೆ' ಒಣಗಿದ ಎಲೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಚರ್ ಎಂದು ಶಬ್ಧಮಾಡಿದರೂ ಸಾಕು. ಬಂದನೇನೋ, ಇಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೇ ತನ್ನನ್ನು ನೋಡದೆ ಹೊರಟು ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟನೇನೋ ಎಂದು ಮನ ದಿಗಿಲಿನಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಆಲಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಅವನು ತನ್ನನ್ನು ಎಲ್ಲಿ ಕೈಬಿಟ್ಟನೋ ತನ್ನಿಂದ ಯಾವುದು ಅಪರಾಧವಾಯಿತೋ, ತನ್ನ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ತಪ್ಪಾಯಿತೋ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ಶಬ್ಧ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯ. ಬಸವಣ್ಣ ಪ್ರೇಯಸಿಯಾಗಿ ಕಾಯವ ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಪ್ರಿಯತಮ ಯಾರು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಾವು ಕಾಯುವ ನೀರಿಕ್ಷೆಯ ಆ ಕ್ಷಣ ಬಂದೇ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರು ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬಂದು 'ಶಿವಾ' ಎಂದಾಗ ಅವರಿಗೆ ಶಿವನನ್ನು ಕಂಡಷ್ಟೆ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡು ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಧ್ವನಿಸುವ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಒಂದು: ಶಿವನ ಬರುವನ್ನು ಕಾಯುವುದು, ಕಾತರ. ಎರಡು: ಶಿವಶರಣರನ್ನೇ ಶಿವನ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರ ಸಾರ್ಥಕತೆ.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನವು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಆಕೆಯ ನಿರೀಕ್ಷೆಗೆ ಕಂಡ ಕನಸು ಸಾಕಾರಗೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿರುವ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಗಂಡನಿಗಾಗಿ ಅನಂತಕಾಲ ತಪಿಸಿದ್ದಳಲ್ಲವಾ! ಆಕೆಯ ಒಲವಿನ ಪೂಜಾಫಲವೇ ಫಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ ಇಂದು. ವಚನದ ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇದೆಯಾಗಿದೆ– ಗಂಡನ ದಾರಿಗಾಗಿ ಕಾದಿದ್ದ ಅಕ್ಕನಿಗೆ ಆ ಕ್ಷಣ ಈಗ ಬಂದೇ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆಕೆಯ ಗಂಡ ಯಾರು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮರುಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆಯು ತ್ವರಿತಗತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಗಂಡನ ಬರುವಿಕೆಯಿಂದ ಅಕ್ಕನ ಸಂಭ್ರಮ, ಸಂತೋಷಗಳಿಗೆ ಮಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂತೋಷಾತೀರೇಕದಲ್ಲಿ ತನ್ನಂತೆಯೇ ಪರಿಸರವೂ ಸಂಭ್ರಮಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವತೀವ್ರತೆ, ಹಾಗೆಯೇ ಅದೂ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ, ಪಾಲುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವನ್ನು ಅಕ್ಕ ಹೊಂದಿದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಬಸವಣ್ಣನಂತೆ ಆತಂಕದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇನೂ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಹೊಂದಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಉಲ್ಲಾಸಿತಳಾದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಚಿತ್ರಾತ್ಮಕವಾದ

ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳ ಸಂಘರ್ಷಣೆಯಿದ್ದು ಧ್ವನಿ ಸಮನ್ವಿತವಾದ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಶಬ್ದ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದರೆ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಕಾವ್ಯಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕನ ಈ ವಚನಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ– ಪ್ರತಿಮೆಗಳು

೧)ಮನವೇ ಸರ್ಪ, ತನುವೇ ಹೇಳಿಗೆ;
ಹಾವಿನೊಡತಣ ಹುದುವಾಳಿಗೆ!
ಇನ್ನಾವಾಗ ಕೊಂದಿಹುದೆಂದರಿಯೆ;
ಇನ್ನಾವಾಗ ತಿಂದಿಹುದೆಂದರಿಯೆ!
ನಿಚ್ಚಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಪೂಜಿಸಬಲ್ಲೊಡೆ,
ಅದೇ ಗಾರುಡ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ.

(ಭ.ಭ.ಬ.ವ.೧೬೦)

೨)ತನುವೆಂಬ ಏರಿಗೆ, ಮನವೆಂಬ ಕಟ್ಟೆ
ಆಚಾರವೆಂಬ ಸೋಪಾನ;
ಪರಮಾನಂದವೆಂಬ ಜಲವ ತುಂಬಿ,
ಕೆರೆಯ ಕಟ್ಟ ಬಲ್ಲವರನಾರನೂ ಕಾಣೆ!
ನಾ ಕಟ್ಟಿದ ಕೆರೆ ಸ್ಥಿರ ವಾಯಿತ್ತು ಗುಹೇಶ್ವರಾ ನಿಮ್ಮಾಣೆ!

(ಅ.ಪ್ರ.ವ. ೧೨೮೦)

ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನವು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿಯೇ ಭಕ್ತನು ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದ ಹಂತವನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿಯೇ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೇಹವು ಮನಸ್ಸೆಂಬ ಸರ್ಪವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಬುಟ್ಟಿ, ದಿಟವಾಗಿ ನಂಬಿ ಕೂಡಲಸಂಗಮನನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದ್ದೇ ಆದರೆ ಆ ಹಾವಿನ ಹೆಡೆ ಮುಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಆ ಗಾರುಡವನ್ನು ಮರೆತು ವಿಷಯಸುಖ ಭೋಗದಿಂದ ಅದರ ಹೆಡೆಯನ್ನು ಚುಚ್ಚಿದರೆ ಕಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಧಕನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೇ ನಿಂತು, ಇಲ್ಲಿಂದ ಎತ್ತರಕ್ಕೇರ ಬಹುದಾದ ಸಾಹಸವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಮನ ವಚನವು ಖಚಿತತೆಯನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೆಲವನ್ನು ಅಗೆದು ಜಲವನ್ನು ತುಂಬುವ ಬದಲು ತನುವನ್ನು ಸಹಜಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಂದು ಸ್ಥಿರವಾದ ಮನಸ್ಸಿನ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಆಚಾರಗಳನ್ನು ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಿಕ್ಕುವ ಆನಂದವು, ತಾನು ಕಟ್ಟಿದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬುವದರಿಂದ ಕಟ್ಟೆಯು ಸ್ಥಿರವಾಗಿತ್ತು. ಚಂಚಲವಾದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಉಪಾಸನಾಮಾರ್ಗ ಅಂದರೆ ಆನಂದಾನ್ವೇಷಣೆಯನ್ನು ತುಂಬುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಮತೆಯನ್ನುಗಳಿಸಿಗೊಂಡಿತ್ತು. ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರು ಬಳಸಲಾದ ಪದಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸಮಾನಾರ್ಥವುಳ್ಳವುಗಳಾದರೂ ವಚನದ ಸ್ವರೂಪವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಗೊಂದಲಗಳಿಲ್ಲ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸ್ಥಿರತೆಯಿದೆ, ನಿಶ್ಚಿತವಾದ ಭಾವವಿದೆ.

ವಚನಕಾರರ ಶೈಲಿಯು ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಾರ್ಕಿಕ, ಕಲಾತ್ಮಕ, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಹಾಗೂ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಿವೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ

ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಪದಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ನುಡಿಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವೇ ವೈಶಿಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿ ಹೊಸನೆಲೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನೂ ಉಪಮೆ, ರೂಪಕಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆ ಥಟ್ಟನೆ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗುವಂಥಹವುಗಳಾಗಿವೆ. ಭಾವತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತ ಕೊನೆಯ ಭಾವಕ್ಕೆ ಅಂದರೆ ತಾವು ಹೇಳಲು ಆಶಿಸುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ನಿಂತು ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಬಾರಿ ಭಾವತೀವ್ರತೆಯ ಮೊದಲಿನಿಂದ 'ನೇತಿ' ಧಾಟಿಯ ಉಪಮೆಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಗೊಂಡು ಕೊನೆಯ ಆಶಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ನೆಲೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯು ಶೃಂಗಾರದ ದಾಂಪತ್ಯದ ದರ್ಶನಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ರೂಪಧಾರಣಮಾಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದರೆ ಅಲ್ಲಮನು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಡಗಿನ ಸ್ವರೂಪವೊಂದು ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ. ಹೇಳುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಿದೆ ಆದರೂ ಅವಗಳನ್ನು ಚಮತ್ಕಾರದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಬಯಸುತ್ತಾನೆ.

೫.೨.೪ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಲಕ್ಷಣಗಳು

ಶಾಸನಸಾಹಿತ್ಯವು ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ರೀತಿ ಉದ್ದೇಶಗಳುಂಟು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವಂತೆ ಶಾಸನಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಏರಿಳಿತಗಳಿವೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅನೇಕ ಅಂತರಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಅದು ಒಳಗಾಗಿರುವುದುಂಟು. ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೆಂಥಹದು? ಅವುಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳೇನು? ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಷಯ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹಿಡ್ಡಿದಿಡಲಾಗಿದೆ? ಧರ್ಮ, ರಾಜಕೀಯದಂತೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ಶಾಸನಗಳು ಚಿತ್ರಿಸಿವೆಯೆ? ಹೇಗೆ? ಈ ವಿಷಯಗಳತ್ತ ಸ್ವಲ್ಪ ನೋಡಬಹುದು.

ಶಾಸನಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ರಾಜಮಹಾರಾಜರ ವರ್ಣನೆ ಪ್ರಶಂಸೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಲ್ಲ, ಉತ್ತಮ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧ ಹರಹುಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಶಾಸನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾಧನ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂದೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯಷ್ಟೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಚಾರದಿಂದಲೂ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕಾಂಶಗಳಿಂದ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಿರ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸ ಹೊರಡುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಶಾಸನ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಓದುವುದು ಸಾಧುವೂ ಅಲ್ಲ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ತೂರಿಬರುವುದಿದೆ. ಶಾಸನ ರಚನಕಾರನ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೇ ಸ್ವತಃ ಅವನೇ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ಥಳಾವಾಕಾಶ ಹಾಗೂ ಶಾಸನವನ್ನು ಹಾಕಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಉತ್ಸಾಹ ಅಥವಾ ಅಭಿರುಚಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕಾಂಶಗಳು ಇಣುಕಬಹುದು.

ಶಾಸನ ರಚನಾಕಾರರು ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಭಾಷಾಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅನುಭವವುಳ್ಳವರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದದು, ಹಾಗೆಯೇ ರಾಜಾಶ್ರಿತ ಕವಿಗಳೂ ಆದ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅನೇಕ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಮತ್ತು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಉಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಅನೇಕ ವಿಪುಲಾರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಭಾಷಾ ಶೈಲಿ, ಅರ್ಥಗಾಂಭೀರ್ಯ, ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯ, ವಿಪುಲತೆ ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಶಾಸನಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯದಷ್ಟೇ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂತಹದು. ನಮ್ಮ ಈ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿಯೇ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಿಸಲಾಗುವುದು.

ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಕಾಸ, ವಿಸ್ತಾರ

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ನಡೆದಂತ ಕಾಲ. ಶಾಸನಗಳ ಗಾತ್ರ, ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಕಾಲ. ಮೊದಮೊದಲಿನ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳಿಗೆ ನಿಯಮಬದ್ಧವಾದ ಲೇಖನ ಪದ್ಧತಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ನಿಶ್ಚಿತ ಕ್ರಮ, ಕಟ್ಟು ನಿಟ್ಟುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪ ಸಿದ್ಧಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ತಾಮ್ರಶಾಸನಗಳ ಒಕ್ಕಣೆಯ ರೀತಿಯನ್ನು ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ

ಅನುಸರಿಸಲಾರಂಭವಾಯಿತು. ದಾನದತ್ತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ, ಜೈನ, ಶೈವ ಮೊದಲಾದ ಆಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಸಿದ ಶಾಸನಗಳು ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಬರಹಗಳನ್ನು

ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸೋಗಲದ ಶಾಸನ, ಆತಕೂರು ಶಾಸನ, ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳದ ಮಾರಸಿಂಹನ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಾಸನ, ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಇಂದ್ರನ ಮರಣವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಶಾಸನ, ಕಳಸದ ಶಾಸನ ಮೊದಲಾದವು, ಒಂದೊಂದು ಸತ್ವಯುತವಾಗಿ ಸ್ವಂತವಾಗಿ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಶಾಸನಗಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗೆ ಒಳಗಾಗಲು ಈ ಶತಮಾನದ ಇಂಥ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿಯಾಗಿವೆ. ಮುಂದಿನ ಮೂರು ಶತಕಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವರೂಪವು ಮುಂದುವರಿದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ವಿಸ್ತೃತ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಂಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗಗಳ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಒರಟುತನವು ನಂತರ ಕಾಣದಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದಿನ ಒಂದು ಶತಮಾನ ಕಳೆಯುವುದರೊಳಗೆ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಷೆ, ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆ, ಮೊದಲಾದ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟಕ್ರಮವೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು, ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಸ್ಕಾರವೂ ವಿಕಸನಗೊಂಡಂತೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೊಂದು–ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಹಿತ್ಯಗುಣವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅದೇ ಶಾಸನಗಳ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ಆಯಿತು. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗುಣವಿಲ್ಲದ ಶಾಸನಗಳು ವಿರಳವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕೆಲವಂತೂ ಸುಂದರವಾದ ಗದ್ಯ–ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಕೂಡಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನೇ ಹೋಲುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಾಂಶವೇ ಅಧಿಕಗೊಂಡು, ಶಾಸನವು ಹೇಳಹೊರಡಬೇಕಾದ ವಿಷಯವೇ ಗೌಣ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳಿದ್ದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಕಾರರು ಕಾವ್ಯ ಪರಿಣಿತರೂ ಆಗಿದ್ದಕಾರಣ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಶಾಸನ ಪರಿಮಿತ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ತರತೊಡಗಿದರು. ಕೆಲವುಕಡೆ ಕೇವಲ ವರ್ಣನೆಗಾಗಿ, ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಶಾಸನ ಪಾಠದ ಔಚಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ಅಂಗವಾಗಿ, ಸುಂದರವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿದವು. ದಾನ ಕೊಟ್ಟವನ ಹಾಗೂ ಪಡೆದವನ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡುವಾಗಲೂ ಜಂಬುದ್ವೀಪದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, ಆ ಗ್ರಾಮದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ ಧರ್ಮವೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಅಟರ ಕೋಟೆ, ಕಂದಕ ಮುಂತಾದ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ತರಲು ಆರಂಭಿಸಿದರು.

ಭಾಷೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಂತೂ ಶಾಸನಗಳ ಪಾತ್ರ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶಾಸನಗಳೇ ಪ್ರಾಚೀನ. ಭಾಷೆಯ ವಿಕಾಸತೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಶಾಸನಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ. ಏಕೆಂದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಹಳಗನ್ನಡವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯ ಪ್ರೌಢತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಳಸುವಲ್ಲಿಯೇ ಹೆಚ್ಚು ಒಲವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಿದೆ. ಈ ಶಾಸನಗಳು ಆಯಾಕಾಲಾದ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳು ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಳಗನ್ನಡ ಹಳಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಂದ ಪರಿಣತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತಿರುವ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇವೆಲ್ಲಾ ಜೈನಧರ್ಮಪರವಾದ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಾಸನಗಳು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ

ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಜೈನ ಯತಿಯ ಜೀವನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿಯ ಪಡಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅಂದಿನ ಪ್ರಚಲಿತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕು ಎಂದು ಜೈನ ಕವಿಗಳು ಈ ಬಿಡಿಪದ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಪ್ರಾಚೀನ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತವಾದರೂ,

ದಾನಮಾಡಿದ ಭೂಮಿಯ ಮೇರೆಗಳು, ಗ್ರಾಮದ ಹೆಸರುಗಳು, ತತ್ಸಂಬಂಧವಾದ ಇತರ ವಿವರಗಳೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ರೀತಿರಚನೆಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಕನ್ನಡತನ, ದೇಸಿಯತೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿಗಳ ಎಳುಬೀಳಿನ ಕವಲುಗಳ ಚಿತ್ರಗಳು ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆ ಎಷ್ಟು ನಿರಾಡಂಬರ, ನೇರ, ಸಹಜ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

"ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗಗಳು ಆರ್ಯಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತ-ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಕೋಲಾರ ಮುಂತಾದ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಪ್ರದೇಶ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ತಮಿಳು ಭಾಷೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾಗಿಯಂತೂ ಇದು ಒಪ್ಪಲಾದದ್ದೆ! ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಕೃತಿಗಳ ಕರ್ತೃಗಳೆಲ್ಲಾ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ತುಂಗಭದ್ರೆಗೆ ಉತ್ತರದವರೇ. ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯ ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ಕೆಳಗಿನ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ತಲೆ ಎತ್ತಿದುದು ನಿಧಾನವಾಗಿಯೇ ಎಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ". (ಬಾ.ರಾ.ಗೋಪಾಲ್ ೧೯೭೬: ೨೪೩)

ವಸ್ತು

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವಸ್ತುವು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಜೀವನಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಣಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒತ್ತು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಈ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳು, ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಗಂಗಾಧರಂ ಶಾಸನ, ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನಗಳು- ಅತಿಮಬ್ಬೆ, ಜಿನವಲ್ಲಭರಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ರೂಪಿಸಿದ ಜೀವನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಶಾಸನಗಳು ಇಂತಹ ಬಹುಪಾಲು ಶಾಸನಗಳ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸತ್ವದ ಗುಣವಿದ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ದಾನ ಶಾಸನಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ರಾಜನ ಅಥವಾ ದಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡುವವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಬೊಪ್ಪಣನ ಗೊಮ್ಮಟಸ್ತುತಿಯಂತಹ ಶುದ್ಧ ಸ್ತೋತ್ರರೂಪವಾದ ಶಾಸನವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಾಸನವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬಾಹುಬಲಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಔನತ್ಯವನ್ನು ಬೊಪ್ಪಣನು ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಸೆರೆಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ.

ರಾಜನ ವರ್ಣನೆಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯ ಭಾಗಗಳು ನಂತರ ವೀರರ ಸ್ಮಾರಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣದೊರೆತವು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿ ರಾಜಶಾಹಿ ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ ಈ ವಸ್ತು ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. (ಅಧ್ಯಾಯ ೩, ಭಾಗ-೨) ಅದರ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.ವೀರನೇ ತನ್ನ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದ ಸುರಕನ್ನಕೆಯರನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಎಂಬುದಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ವೀರನನ್ನು ಅಪ್ಸರೆಯರು ಹೇಗೆ ವೈಭವದಿಂದ ವೀರಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದರೆಂಬುದರ ನೇರ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದು. ಚಂಪೂಶೈಲಿಯನ್ನು ಶಾಸನಕವಿಗಳು ಶಾಸನಗಳಿಗೂ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಹೊಂದುತ್ತದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡರು.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕವಿಗಳು- ಶಾಸನಕವಿಗಳು

ಮಾನವನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ರಾಜನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪನು ಹುಡುಕಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನು ದೇಹದ ಮೇಲಿನ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ತೊರೆಯಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾ 'ಜೀತೇನಲಭ್ಯ...' ಎಂದು ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹಾಗೂ ನಂತರದ ಕಾವ್ಯಗಳ ವಸ್ತುವಿಗೂ, ಶಾಸನಗಳ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹಿಂಸೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಹೋರಾಟವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಸ್ತು ಮುಖ್ಯವಾದ ಘಟನೆಗಳು. ಜೈನ, ವೈದಿಕ ಹಾಗೂ ಶೈವ ಧರ್ಮದ ನಡುವಿನ ಹೋರಾಟದ ವಿವರಗಳು ಒಂದು ಕಡೆ: (ಮತೀಯವಾಗಿ ನಡೆದ ಸಂಘರ್ಷ) ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ರಾಜರುಗಳು ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿ ತಲೆಯೆತ್ತಲು ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರನ್ನು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದಿಸಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಲು ಪ್ರೇರಪಿಸಿದಂತಹ ವಿವರಗಳು. ಇಂತಹ ಹಿಂಸಾಪೂರಿತವಾದ ಬದುಕನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ವಸ್ತುವೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನೆಲೆಯದ್ದಾಗಿದೆ. ತಮ್ಮ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸೀಮಿತವಾದ ಚಾಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಶಾಸನಕವಿಗಳ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಜನಜವನದ ಮನೋಭಾವಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಂತೆಯೇ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಶಾಸನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಜನಜೀವನ ಚಿತ್ರಣವು ಕಾಣದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಶಾಸನಗಳು ಜೀವನದ ನೇರ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು. ಶಾಸನಕವಿಗಳು ತಮಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅವಕಾಶಗಳಲ್ಲೇ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಬಲ್ಲವರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಸನದ ಪರಿಮಿತ ಚಾಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ವಿಷಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡಿಮೂಡಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಗಾಢ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಂಶಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿವೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ:

ಪಾಪಿ ಪುಗಲು ಪುಗಲುಗ್ರದ
ಕೋಪಿ ಪುಗಲು ಪುಗಲಶೇಷಧರ್ಮ್ಮದ್ರೋಹ
ವ್ಯಾಪಾರಿ ಪುಗಲ್ದುಗಲೆ–
ನ್ದಾಪೊರ್ತ್ತುಂ ಕೋಕಿಳಂಗಳುಲಿಗುಂ ಬನದೊಳ್
(ಎಇ. XVI, ಬೆಳಗಾವಿ. ೧; ೯೮೦)

ಸೊಗಲಕ್ಷೇತ್ರ ಪುರಾಣವನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹಿಮೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ, ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಶಾಂತ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಮನಕ್ಕೆ ತಟ್ಟುವಂತೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸೊಗಲಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ವನಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಕೋಗಿಲೆಗಳು ಪಾಪಿಯಾದವನಿಗೆ, ಕೋಪಿಷ್ಟನಿಗೆ, ಧರ್ಮ ದ್ರೋಹಿಯಾದ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಈ ವನದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವು ಸದಾ ಕಾಲವು ಕೂಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುವಂತೆ.

ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ನೀರಿನ ಆಸರೆ. ನೀರಿನ ಆಸರೆಯಾದ ಕೆರೆಗಳಿಲ್ಲದಾಗ ಅಥವಾ ಮಳೆಯನ್ನೆ ನಂಬಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿದ್ದಂತಹ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿಕರು ಸಂಕಷ್ಟ

ಪಡಬೇಕಾದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಏರ್ಪಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನದಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ, ನೀರನ್ನು ಕಾಲುವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿಸಿದ ಜಲಸೂತ್ರಧಾರಿಗಳನ್ನು ಶಾಸನ ಮುಕ್ತಕಂಠದಿಂದ ಹಾಡಿ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಶ. ೧೦೮೮ರ ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ

ಕೊಪ್ಪಳ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಾಸನ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ನೀರನ್ನು ಕಾಲುವೆಯ ಮೂಲಕ ಹುಲಿಗೆಗೆ ತಂದು ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ-ಚಾವೇದಿ ಭಟ್ಟನನ್ನು ಅವನ ಸಾಹಸವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತದೆ.

ಭರದಿಂದೀ ತುಂಗಭದ್ರಾನದಿಯ ತಟಮನಾರಯ್ದು ಮಿಂಚಾಗಿರಲ್ ವಾ-
ರಿಜನಾಳಂ ನೀಱ್ದು ನೂಲ್ಗೊಳ್ವ ವೊಲವಯವದಿಂ ತನ್ನನೀ ಕಾಲು ರಮ್ಯಂ
ಬಗೆಯಲ್ ವಿಸ್ತಾರಮಾಗಲ್ ರವಿಶಶಿಧರೆನಕ್ಷತ್ರ ಮಾಮೇರು ನಿಲ್ವ
ನ್ನೆಗ ನೋಡಾರಮ್ಭಬೃಂದಂ ಒಸೆದು ತಣಿಯಲುಂ ತಂದ ಚೌವೇದಿ ಭಟ್ಟ॥
(ಶಾ.ಸಾ.ಸ. ಪುಟ.೬೫)

ತುಂಗಾಭದ್ರಾ ನದಿಗೆ ಕಾಲುವೆಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಹುಲಿಗೆಗೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ನೀರು ಹರಿಯುವಂತೆ ಸಾಹಸ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು, ನೀರನ್ನು ತರುವುದರ ಮೂಲಕ ಕೃಷಿಕರನ್ನು ತಣಿಸಿದನು.

ದಾನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದವರೆಲ್ಲರೂ ಶ್ರೇಷ್ಠರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಶಾಸನ ರಚನಕಾರರಿಗೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಿಕೆಯು ಕೇವಲ ಸ್ತುತಿಯಾಗಿ ಬರದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಮಾಡಿದ ಉಪಕಾರವನ್ನು, ಅವನ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ನಿಪರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಮ್ಮಣ್ಣನೆಂಬ ದಾನಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಾ ಒಂದು ಶಾಸನ

ಗಿಡುಗಡಿದುರ್ತ್ತು ಬಿತ್ತಿ ಫಲಮಂ ಪಡೆದುಣ್ಣದೆ ಲಾಭ ಲೋಭದಿ[ಂ]
ಮಡಗಿ ಬಳಿಕ್ಕೆ ಗಾವಣಿಗೆ ಗಂಟೆಗೆ ಟೊಪ್ಪರವಿಟ್ಟು ಕೊಳ್ವನ
ಗ್ಗಡಿ ನೃಪಜಗ್ಗತ್ತ ತೆತ್ತು ಬಜೆದಾಗಿ ಬೆಗಳ್ಗೊಗದಿಂದವಿರ್ಪ್ಪ ಬೆ
ಳ್ಗುಡಿಯರನೇಕ ಪೋಲಿಸುವೆ ಬಮ್ಮಣನೊಳು ಹಿತಧರ್ಮ್ಮ ಕಾರ್ಯನೊಳ್॥
(ಸೌಇಇ. XVIII, ೧೧೦; ೧೧೧೫)

ಕಾಡನ್ನು ಕಡಿದು, ಉಳುಮೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಭೂಮಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿತ್ತಿ ಫಲವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ತಾವು ತಿನ್ನದೆ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಆಸೆಯಿಂದ ಕೂಡಿಟ್ಟು, ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಾಭಕ್ಕೆ ಮಾರಿ, ಆ ಹಣವನ್ನು ಬಡ್ಡಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮತ್ತೂ ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಣವನ್ನು ಅವರೇನು ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆಯೇ ರಾಜರಿಗೆ ಅದು ಸೇರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಕೈಸೇರದೆ ಅರಸರ ಪಾಲಾದುದನ್ನು ಬೆಪ್ಪುತನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುವ ದಡ್ಡರನ್ನು ಏಕೆ ನಮ್ಮ ಈ ಬಮ್ಮಣನೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತೀರಿ. ಬಮ್ಮಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಶಾಸನಕವಿ ಕಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾರಣವಿಷ್ಟೇ ಶಾಸನಕವಿ ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಔದಾರ್ಯ ಗುಣದ ಬಮ್ಮಣನನ್ನು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾನೆ. ಬಮ್ಮಣನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅರಿವಿನ ಮುಂದೆ ಅವರು ಮಸುಕಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ದಾನ ನೀಡುವುದರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮನೋಧರ್ಮ ಎಂಥದ್ದು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆಯು ಶಾಸನಗಳು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿವೆ. ಜನರ ನಡುವೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೋ, ತಮ್ಮಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವೂ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಹಮಿಕೆ, ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ದಾನಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಹಾಗೆಯೇ ಜನರ ಸ್ತುತಿಗಳಿಗೆ ಮರುಳಾಗಿಯೋ ದಾನ ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿದ್ದರು. ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೧೨೧ರ ಒಂದು ಶಾಸನ ನಾಗವರ್ಮ ಎಂಬುವನ ದಾನ ಗುಣವನ್ನು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ:

ಜಗದೊಳಗತ್ಯಪೂರ್ವ್ವ ದಿಟವೆ ದಿಟವಾವುದು ಸಾವಿತೀರ್ಥಮಿೊ
ಯುಗದೊಳು ಮೂರ್ತ್ತಿಗೊಣ್ಣು ಬರ ವೀವುದು ಜಂಗಮತೀರ್ತ್ಥವಾಗಿ ಕೈ
ಮುಗಿಯಲುವೇಡ ಬಣ್ಣಿಸಲುವೇಡ ಕೆಲಕ್ಕೆಡೆಯಾಡವೇಡನೀಂ

ನಗುತ ಶರಣ್ಯವೆಂದೆ ಬಗೆದಪ್ಪುದು ಬೇರ್ಪ್ಪದು ನಾಗವರ್ಮನ॥

(ಸೌಇಇ. IX-i, ೨೦೦; ೧೧೨೧)

ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಪೂರ್ವವಾದುದು ದಿಟವೇ ಆಗಿದೆ. ಅದು ನಾಗವರ್ಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ. ಇವನು ಬೇಡಿದವರಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಕಲ್ಪತರು, ಬೇಡುವಾಗ ಬೇಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ದೈನ್ಯಭಾವವಾಗಲಿ, ಹಳಹಳಿಕೆಯಾಗಲಿ ಹಾಗೂ ಕೈಮುಗಿದು ಅನಾವಶ್ಯಕ ಆತನನ್ನು ಕೂಗಿಯಾದರೂ ವರ್ಣಿಸಿ ಹೊಗಳುವುದಾಗಲೀ ಅವನ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಓಡಾಡಿಕೊಂಡು ಓಲೈಸುವುದಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವನ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷಕ್ಕೆ ಬೀಳುತ್ತೇನೋ ಎಂದು ಹಲುಬದೆ, ನಿನಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ನಗುತ್ತಾ ಅವನನ್ನು ಕೇಳು. ನಾಗವರ್ಮ ಖಂಡಿತಾ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಶಾಸನವು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿರೇಕೆರೂರು ಸಾತೇನಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಸನ. ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆಯ ಕಾರ್ಯವೈಖರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷರಂತೆ ಆಕೆಯು ಹೋರಾಟಮಾಡಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆಕೆ ಊರೊಡತಿಯಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ತೊಟ್ಟಿಲು ತೂಗುವ ಕೈ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಅವಳ ಪರಾಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾ ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ದುರ್ಗಿಯೆ ತನ್ನ ಊರಿನ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಳಾಗಿದ್ದು ಆ ವರ್ಗದ ಮುಖಂಡತ್ವವನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನಿಭಾಯಿಸಿದಳು. ಅವಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಳ್ಳರ ಬಾಧೆಯೂ ಮನ್ನೆಯರ ಕಿರುಕುಳಗಳೂ ತಪ್ಪಿದುವು. ಆಕೆಯ ಧೈರ್ಯ, ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದ ಇತರ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ಇವಳಿಗೂ ಇದ್ದ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಡದಿಯರಾವಗಂ [ಕೆ] ರಸಿ ಕಾವಲಿ ತಂಬುಗೆ ಹುಟ್ಟು ಸಟ್ಟುಗಂ
ಕೊಡನೊರಲಕ್ಕಿಯೆಂಬಿವನೆ ಚಿಂತಿಸಿ ಕೋಟಲೆಗೊಂಬರಲ್ಲದೇಂ
ಮ್ರಿಡನನ ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನೆ ಮಾಡಿಸಿ ಕಲ್ವೆಸದಿಂದೆ ಗೇಹಮಂ
ಪೊಡವಿಯೊಳೊಪ್ಪೆ ಮಾಡಿಪರೆ ಸನ್ನುತೆ ವೆಂಣ್ಣಲೆ ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆವೊಲುಂ॥

(ಕಇ. IV, ೧; ೧೨೦೪)

ಹೆಂಗಸರು ಯಾವಾಗಲೂ ತಮ್ಮ ಸಂಸಾರದ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಡಿಗೆ ಮನೆಯೇ ಅವರ ಪ್ರಪಂಚ. ಅದರಿಂದಾಚೆಯು ಒಂದು ಬದುಕಿದೆ, ಅದನ್ನು ತಾವುಗಳು ದರ್ಶಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಅವರುಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಇದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ಕೂತೂಹಲವಾಗಲಿ, ವ್ಯವಧಾನವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಈ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ (ಅಡಿಗೆಮನೆ) ಸ್ವಲ್ಪವಾದರೂ ಬಿಡಿಸಿ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಥವಾ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವೇ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಆಶಯವು ಇತರ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆ ಸದ್ಗೃಹಿಣಿಯೂ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೇ ದಕ್ಷ ಆಡಳಿತಗಾರ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ಶಾಸನಕಾರನಗೆ ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕಳಕಳಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತರ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆಯಂತೆ ತಮ್ಮ ಸೀಮಿತ ವಲಯದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿ ಎಂಬ ಶಾಸನಕವಿಯ ಹಂಬಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಗ್ರಂಥಸೂಚಿ

ಶಾಸನ ಸಂಪುಟಗಳು

ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಕರ್ನಾಟಕ: ರೈಸ್ ಸಂಪುಟ.......... VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XV, XVIII

ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.... 1,2,3,4,5,6,7,8,9.

ಕರ್ನಾಟಕ ಇನ್ಸ್‌ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್: .... I, II, III, IV, V.

ಮೈಸೂರು ಆರ್ಕ್ಯಾಲಾಜಿಕಲ್ ರೀಪ್ರೋಟ್ಸ್ : 1906 ಯಿಂದ.

ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್: III, V, VIII, IX-I, IX-ii, XV, XVI, XVIII, XX.

ಬಾಂಬೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್: I-i, I-ii.

ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಶಾಸನ ಸೂಚಿ. (ಸಂ.) ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಧಾರವಾಡ, 1975.

ಧಾರವಾಡ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಾಸನಗಳು. (ಸಂ.) ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ, ಧಾರವಾಡ, 1976.

ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಚಯ. (ಸಂ.) ಎ. ಎಮ್. ಅಣ್ಣಿಗೇರಿ, ಮೇವುಂಡಿ ಮಲ್ಲಾರಿ, ಧಾರವಾಡ, 1961.

ಶಾಸನ ಪದ್ಯಮಂಜರಿ. (ಸಂ.) ಆರ್. ನರಸಿಂಹಚಾರ್. (ಪುನರ್ ಮುದ್ರಿತ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯೊಂದಿಗೆ) ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1975.

Epigraphia Indica 1892 onwards.

Annual Report of the Archaeological survey of India, 1887 onwards.

Annual Report on Kannada Resarch in Bombay Province 1939- 40.

Indian Antiqury.

Inscriptions in Northern Karnataka and Kolhapur state, Ed.K.G.Kundangar. Kolhapur, 1939.

Jainism in South India and Some Jaina Epigraphs, Ed. P.B. Dasai, Sholpur, 1959.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳು

ಋಗ್ವೇದ.... **ಋಗ್ವೇದ ಸಂಹಿತಾ,** ಎಚ್. ಪಿ. ವೆಂಕಟರಾಮ್ (ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ) ಚಾಮುಂಡೇಶ್ವರಿ ಎಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರೆಸ್, ಮೈಸೂರು, 1950.

ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ..........

ಭಗವತ್ ಗೀತೆ................

ಕನ್ನಡ: ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳು

ಅಂಬಿಗನ ಚೌಡಯ್ಯ: ವಚನಗಳು........**ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ವಚನಗಳು** (ಸಂ) ಬಸವರಾಜ ಸಿದ್ಧಾಶ್ರಮ, ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಸ್ನೇಹಾ ಪ್ರಕಾಶನ, 1980.

ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ: ವಚನಗಳು........**1.ಶಿವಶರಣೆಯರ ವಚನಗಳು** (ಸಂ) ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮.

೨.**ಅಕ್ಕನ ವಚನಗಳು**(ಸಂ) ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೨.

೩.ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು: ವಚನಗಳು........೧.**ಅಲ್ಲಮನ ವಚನ ಚಂದ್ರಿಕೆ** (ಸಂ) ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ನಳಿನೀ ಶಂಕರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೦.

೨.**ಪ್ರಭುದೇವರ ವಚನಗಳು** (ಸಂ) ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಎಂ.ಎಸ್.ಸುಂಕಾಪುರ,ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೬.

೪.ಆಂಡಯ್ಯ: ಕಬ್ಬಿಗರಕಾವಂ....**ಆಂಡಯ್ಯ ಕವಿ ವಿರಚಿತ ಕಬ್ಬಿಗರ ಕಾವಂ**(ಸಂ) ದೇ. ಜವರೇಗೌಡ, ೧೯೬೪.

೫.ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ: ವಚನಗಳು......**ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು** (ಸಂ) ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೬೫

೬. ದುರ್ಗಸಿಂಹ: ಪಂಚತಂತ್ರ, **ದುರ್ಗಸಿಂಹ ವಿರಚಿತಂ ಕರ್ನಾಟಕ ಪಂಚತಂತ್ರಂ** (ಸಂ) ಎನ್. ಅನಂತರಂಗಚಾರ್, ಶಾರದಾಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೫೩.

೭. ದೇವರಾದಾಸಿಮಯ್ಯ ;ವಚನಗಳು....**ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನಗಳು** (ಸಂ) ಎಲ್ ಬಸವರಾಜು,ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೨.

೮. ಧರಣಿಪಂಡಿತ: ಬಿಜ್ಜಳರಾಯಚರಿತ್ರೆ, **ಬಿಜ್ಜಳರಾಯ ಚರಿತ್ರೆ** , ಓರಿಲೈ, ಮದರಾಸು

೯. ನಯಸೇನ: ಧರ್ಮಾಮೃತ.....**ಧರ್ಮಾಮೃತ**,(ಸಂ) ಆರ್. ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿ, ಓರಿಇ, ಮೈಸೂರು,೧೯೨೪.

೧೦. ನಾಗವರ್ಮ–೨:ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನಂ, **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ**, (ಸಂ) ಆರ್. ನರಸಿಂಹಚಾರ್ ಮೈಸೂರು ಗವರ್ನ್‌ಮೆಂಟ್ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಪ್ರೆಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೦೩.

೧೧. ಪಂಪ: ಆದಿಪುರಾಣ೧.**ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ**, (ಸಂ) ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೬.

೨.**ಪಂಪ ಭಾರತಂ ಎಂಬ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಂ**(ಸಂ) ಬೆಳ್ಳಾವೆ ವೆಂಕಟನಾರಾಯಣಪ್ಪ , ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೭.

೩.**ಆದಿಪುರಾಣ ದೀಪಿಕೆ**, ತ.ಸು ಶಾಮರಾಯ ಮತ್ತು ಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ,೧೯೯೧.

೧೨. ಬಸವಣ್ಣ: ವಚನಗಳು....೧.**ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು**(ಸಂ) ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೪.

೨.**ಶ್ರೀ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ಸಂಗ್ರಹ**, (ಸಂ) ಸ.ಸ. ಮಾಳವಾಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ, ೧೯೬೩.

೩.**ಭಕ್ತಿ ಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು** (ಸಂ) ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮.

೪.**ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು**, (ಸಂ) ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೨.

೧೩. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ: ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ..ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ **ಕವಿ ವಿರಚಿತ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ**(ಸಂ) ಬಿ.ಎಸ್. ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೫೮.

೧೪. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ: ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣವ...**ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣವಂ**;(ಸಂ) ಅನಂತರಂಗಾಚಾರ್ ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೪೭.

೧೫. ರನ್ನ: ೧. ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯ, ೧.**ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯಂ (ಗದಾಯುದ್ಧ)** (ಸಂ) ವಿದ್ವಾನ್ ಕೆ.ವಿ. ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟ ,ಮೈಸೂರು, ೧೯೩೩.

೨.**ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹಂ**, (ಸಂ) ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ, ಕಾವ್ಯಾಲಯ,ಮೈಸೂರು, ೧೯೯೨.

೩.**ಅಜಿತಪುರಾಣ ಸಂಗ್ರಹಂ**, ತ.ಸು. ಶಾಮರಾಯ, ಎಚ್. ನಂಜೇಗೌಡ ತ.ವೇ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೯.

೧೬. ಸಕಲ ಪುರಾತನರು: ವಚನಗಳು......**ಸಕಲ ಪುರಾತನರ ವಚನಗಳು**-೧ (ಸಂ)ಆರ್.ಸಿ.,ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೨.

೧೭. ಸಿದ್ಧರಾಮ: ವಚನಗಳು.....**ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ ವಚನಗಳು**, (ಸಂ)ಆರ್.ಸಿ.,ಹಿರೇಮಠ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮.

೧೮. ಹರಿಹರ: ರಗಳೆಗಳು.....೧.**ಹರಿಹರನ ರಗಳೆಗಳು** (ಸಂ) ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೬೮.

೨. **ನೂತನ ಪುರಾತನರ ರಗಳೆಗಳು**, (ಸಂ) ಎಂ. ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ೧೯೭೨.

೩.**ಹರಿಹರದೇವ ವಿರಚಿತ ರಕ್ಷಾಶತಕ ಮತ್ತು ಪಂಪಾಶತಕ**, (ಸಂ)ಎಸ್.ಎಸ್.ಬಸವನಾಳ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಿತಿ, ಧಾರವಾಡ,೧೯೫೨.

ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹಗಳು

೧. **ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ**......(ಸಂ) ಕ.ರಾ. ಕೃ ಮೈಸೂರು,೧೯೯೧. (ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು)

೨. **ಚೌಡಿಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳು**......(ಸಂ) ನಂ. ನಾರಾಯಣಗೌಡ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೭೪.

೩. **ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು**.....(ಸಂ) ಜೀ. ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೬೮.

೪. **ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಲಾವಣಿಗಳು**......(ಸಂ) ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ,೧೯೭೩.

೫. **ಜುಂಜಪ್ಪ**........(ಸಂ) ಚಲುವರಾಜು,ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭

೬. **ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ**........(ಸಂ) ಕೆ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೧೯೯೭.

ಕನ್ನಡ: ನೂತನ ಕೃತಿಗಳು

೧.ಕರ್ಕಿ ಡಿ.ಎಸ್. ೧೯೬೯ **ಪಂಪನ ಶೈಲಿ: ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಸಿ** ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪಹಾಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, ಪು.೫೪-೫೭

೨.ಕರ್ಕಿ ಡಿ.ಎಸ್. ೧೯೯೨ **ಕನ್ನಡ ಛಂದೋವಿಕಾಸ** ಭಾರತ್ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.

೩. ಕಡೆಂಗೋಡ್ಲು ಶಂಕರ ಭಟ್ಟ ೧೯೫೬ **ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ**,ಶ್ರದ್ಧಾಂಜಲಿ, ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ ಸ್ಮಾರಕ ಸಮಿತಿ, ಮಂಗಳೂರು, ಪು. ೧೯೭-೨೦೪.

೪. ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯ, ೧೯೫೫,**ಕರ್ನಾಟಕ ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ**,ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಧಾರವಾಡ.

೫. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ.,೧೯೭೩ ,ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ(ಪಿ ಎಚ್.ಡಿ ನಿಬಂಧ), ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೬. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ., ೧೯೭೪, ಶಾಸನ ವ್ಯಾಸಂಗ,ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೭. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ.,೧೯೭೮, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರು,ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ.

೮. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ.,೧೯೮೦,ಸಮಾಧಿ ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು,ಐ ಬಿ ಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ.,೧೯೯೧,ಪಂಪನ ಧಾರ್ಮಿಕ-ಐತಿಹಾಸಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ, (ಸಂ)ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪಂಪ, ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪು. ೧೯-೩೩.

೧೦. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ., ೧೯೯೫, ಮಾರ್ಗ-೧, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜೆನ್ಸಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,

೧೧. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ. ಎಂ.,೧೯೯೫,ಮಾರ್ಗ-೨, ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಕ್ ಏಜೆನ್ಸಿ, ಬೆಂಗಳೂರು,

೧೨. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್.೧೯೬೧,ಪಂಪನಲ್ಲಿ 'ದರ್ಶನ' ವಿಚಾರ,JKU, V-II,ಪು೧೭೩-೧೭೯

೧೩. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್.,೧೯೬೪,ಮೈಲಾರ,JKU, VIII, ಪು. ೧೫೫-೧೭೩.

೧೪.ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್.,೧೯೬೬,ಮೈಲಾರ ನಾಮರಹಸ್ಯ ಕುರಿತು ಮೊಳಚೆಯಿಂದ ದೊರೆವ ಬೆಳಕು JKU. X, ಪು. ೧೦೯-೧೨೩.

೧೫. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಬಿ.ಎಸ್.,೧೯೬೭,ಆದಿಪಂಪನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳ JKU. II, ಪು. ೭೩-೮೬.

೧೬. ಕುಲಕರ್ಣಿ ರಾ., ೧೯೬೭, ಆಂಡಯ್ಯನ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಪತ್ರಿಕೆ, ೫೨ (೨) ಪು. ೩೦-೩೪.

೧೭. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಕೆ., ೧೯೬೪, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಜಾತಿಗಳು: 'ವಸ್ತುಕ' – 'ವರ್ಣಕ' ವಿಚಾರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯತತ್ವ, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು, ಪು. ೭೨-೯೧.

೧೮. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ೧೯೯೩, ಮ್ಯಾಸಬೇಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ,ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯಅಕಾಡೆಮಿ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೯. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಎಂ.ಜಿ.,೧೯೭೦, ಐದು ವಚನಗಳು: ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಪು. ೬೩-೭೪.

೨೦. ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಎಂ.ವಿ.ಮತ್ತು ೧೯೭೦, ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ದರ್ಶನ, ಕೇಶವಭಟ್ಟ, ಎಂ., ಕರ್ನಾಟಕ ಸಹಕಾರಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಂದಿರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೧. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎ.ಆರ್. ೧೯೪೧ 'ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಒಂದು ಊಹೆ' ಸಂಭಾವನೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಪು. ೧೯೨-೨೧೮

೨೨. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಎ.ಆರ್.೧೯೯೫ ರನ್ನನ ರಸಪ್ರತಿಪಾದನೆ ರನ್ನ ಕವಿ ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಪು.೨೧೧-೨೨೧.

೨೩. ಕೊಪ್ಪ ಎಸ್.ಕೆ, ೧೯೯೦, ತರ್ದವಾಡಿ ನಾಡು-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ (ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ.ನಿಬಂಧ), ಪ್ರತಿಭಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಇಂಡಿ.

೨೪. ಕೋತಿನ ಎಸ್.ಎಸ್., ೧೯೮೫, ಆಂಡಯ್ಯ,(ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ.ನಿಬಂಧ),
೨೫. ಗಾಯಿ ಜಿ.ಎಸ್.,೧೯೭೨,**ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನ**, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ,೫೩(೪).
೨೬. ಗಿರಿಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು,೧೯೭೬,**ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ**,ಶ್ರೀಕಂಠತೀರ್ಥ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಸ್ಮಾರಕಗ್ರಂಥ, ಪು. ೪೨೪-೪೩೫.
೨೭. ಗೀತಾ ಬಿ.ಎಸ್.,೧೯೯೬, **ದಾವಣಗೆರೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಶಾಸನಗಳು-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ** (ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಪ್ರಬಂಧ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು.
೨೮. ಗೋಪಾಲ್ ಬಾ.ರಾ., ೧೯೭೬, **ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಭಾಷೆ**,(ಸಂ)ಎಲ್.ಎಸ್.ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವಿ,ಪು. ೨೪೦-೨೪೫.
೨೯. ಗೋಪಾಲ್ ಬಾ.ರಾ., ೧೯೮೦, **ಕೂಗುವ ಕಲ್ಲುಗಳು**,ಮಾನವಿಕ ಕರ್ನಾಟಕ, ೧೦ (೪), ಪು.೫೭.
೩೦. ಗೋಪಾಲಾರಾವ್ ಎಚ್.ಎಸ್.,೧೯೯೩,**ಶಾಸನಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯ ದೇವಾಲಯಗಳು – ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ** ಪ್ರಾಚ್ಯವಸ್ತು ಮತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯಗಳ ನಿರ್ದೇಶಲಯ,ಮೈಸೂರು.
೩೧. ಚಂದ್ರ ಕಾಳೇನ ಹಳ್ಳಿ, ೧೯೯೩, **ಸೋಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ**,ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೨. ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ್, ೧೯೯೩, **ಗೊರವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ**,ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೩. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.,೧೯೬೬,**ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ** (ಪಿಎಚ್.ಡಿ ನಿಬಂಧ) ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.
೩೪. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.,೧೯೬೬ಅ, ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ-೧ ಸರಸ ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೩೫. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.,೧೯೭೦,ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ-೨, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು
೩೬. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ೧೯೭೫,**ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ** , ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೭. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ೧೯೭೭,**ಗ್ರಾಮೀಣ**,ಬಾಪ್ಕೊ ಪ್ರಕಾಶನ.
೩೮. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ೧೯೮೪,ಪಗರಣಪುಸ್ತಕ ಚಿಲುಮೆ, ಮೈಸೂರು.
೩೯. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ೧೯೮೫,**ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ**,ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.
೪೦. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.,೧೯೮೬, **ಲಿಂಗಾಯತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು**,ವಾಗ್ದೇವಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೪೧. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.,೧೯೯೧, **ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು**,ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೨.ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ.,೧೯೯೩, **ಹೊಸತು ಹೊಸತು**, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ,
೪೩.ಚೆನ್ನಕ್ಕ ಎಲಿಗಾರ,೧೯೯೦,**ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜ**(ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ) ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೪೪.ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ, ೧೯೯೮, **ಹೈದ್ರಾಬಾದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ** ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ ಕೇಂದ್ರ, ಗುಲಬರ್ಗಾ.

೪೫. ಜವರಯ್ಯ ಮ.ನ.,೧೯೯೪,**ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ**ಸಮಗ್ರಅಧ್ಯಯನ, ಸಿದ್ಧಾರ್ಥ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು,

೪೬. ಜವಳಿ ಬಿ.ಸಿ., ೧೯೭೨, **ಶೈವ-ವೀರಶೈವ ಸಂಬಂಧ**,ಸಾಧನೆ ೧(೨), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ಬೆಂಗಳೂರು,ಪು. ೩-೩೬.

೪೭. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ, ೧೯೩೯, **ಕನ್ನಡದ ನೆಲೆ**,

೪೮. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ, ೧೯೪೭, **ಎಡೆಗಳು ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡ ಕಥೆ**

೪೯. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ, ೧೯೬೦, **ಹಾಲಮತ ದರ್ಶನ**

೫೦. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ ,೧೯೬೫, **ಕೆಲ ದೇವತಾ ಸಮೀಕ್ಷೆ**,ದೀವಿಗೆ (ಭಾಗ-೨), ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಸ್ಮಾರಕ ಸಂಚಿಕೆ,ಪು.೨೩೩-೨೪೦.

೫೧. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ, ೧೯೬೬, **ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ: ಭಾಗ-೧.**

೫೨. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ, ೧೯೬೭, **ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆ: ಭಾಗ-೨.**

೫೩. ಜೋಶಿ ಶಂಬಾ, ೧೯೭೧, **ಋಗ್ವೇದ ಸಾರ:** ನಾಗಪ್ರತಿಮಾ **ವಿಚಾರ**,ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೫೪. ತೀಪ್ಪೆರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್.,೧೯೬೩, **ಶರಣರ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ** ,ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು.

೫೫.ತೀಪ್ಪೆರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್.,೧೯೬೮, **ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತೀಕಗಳು** ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ೫೩ (೧), ಪು. ೩೮-೫೦.

೫೬. ತಿಪ್ಪೆರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್., ೧೯೭೭,**ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ವೈಚಾರಿಕ ಅಧ್ಯಯನ** ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೫೭. ತೀಪ್ರೆರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಹೆಚ್., ೧೯೯೦, **ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ** ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು

೫೮.ದೇಸಾಯಿ ಪಿ.ಬಿ., ೧೯೪೪, **ಶಾಸನಕಾಲದ ಐತಿಹ್ಯಗಳು**,ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ನಾಟಕ,೨೬(೧)ಪು.೩೫.

೫೯. ದೇಸಾಯಿ ಪಿ.ಬಿ.,೧೯೪೬, **ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ**, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, ೩೧(೨) ಪು.೪೧.

೬೦. ದೇಸಾಯಿ ಪಿ.ಬಿ., ೧೯೪೮, **ಮದಗಜಮಲ್ಲ**, ಲಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಮಾಲೆ, ಧಾರವಾಡ.

೬೧. ದೇಸಾಯಿ ಪಿ.ಬಿ.,೧೯೮೩, **ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಲಚುರಿಗಳು**,ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾವ್ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ, ಧಾರವಾಡ.

೬೨. ನಂದಿಮಠ ಎಸ್.ಸಿ., ೧೯೮೩, **ಕರ್ನಾಟಕ ಧರ್ಮಗಳು**, ವಿಶ್ವ ಸಮ್ಮೇಳನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೩. ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿ ಎ.ವಿ., ೧೯೭೬, **ಸೇವುಣರ ಇತಿಹಾಸ**,ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಮೈಸೂರುವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೬೪.ನಾಗಯ್ಯ ಜಿ.ಎಂ.,೧೯೯೨,**ಆರನೆಯ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಶಾಸನಗಳು-ಚರಿತ**ಅಧ್ಯಯನ(ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ) ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಅಕಾಡೆಮಿ.

೬೫. ನಾಗರಾಜ ಕಿ.ರಂ., ೧೯೭೬, **ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ರಚನಾ ಪರಂಪರೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ**,ಆಲೋಕ ಸಂ. ೩, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್, ಪು. ೧೦.

೬೬. ನಾಗರಾಜ ಕಿ.ರಂ., ೧೯೮೦, **ಪಂಪ : ಮಾರ್ಗ, ದೇಸಿ ಮತ್ತು 'ಚಾರಿತ್ರಿಕಪ್ರಜ್ಞೆ'**ಅಂಕಣ, ೧ (೩) ಮಾರ್ಚ್, ಪು. ೧೬-೨೧.

೬೭. ನಾಗರಾಜ ಕಿ.ರಂ.,೧೯೮೨,**ಈ ಕಾಲದ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ**,(ಸಂ) ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ-ಸಂ. ೫, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು. ೨೮೦.

೬೮. ನಾಗರಾಜ್ ಡಿ.ಆರ್.,೧೯೮೨,**ಸಾಹಿತ್ಯ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ** (ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ವಿವಿಧ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು,ಪು. ೧-೧೦.

೬೯. ನಾಗೇಗೌಡ ಎಚ್.ಎಲ್., ೧೯೬೪, **ಪ್ರವಾಸಿ ಕಂಡ ಇಂಡಿಯಾ**,ಸಂ. ೧, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ.

೭೦. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ.,೧೯೯೧, **ಪಂಪನಲ್ಲಿ ದೇಸಿಯತೆ**(ಸಂ) ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಪಂಪ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು,ಪು. ೧೯೯-೧೧೨.

೭೧.ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ., ೧೯೯೩ಅ,**ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಭೃತ್ಯರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ** ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ,ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು. ೫೪-೬೦.

೭೨. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ., ೧೯೯೩ಆ, **ಆಶಯ ಲೇಖನ**,ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು. 1-10.

೭೩. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ.,೧೯೯೭,ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು, ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೪.ನಾರಾಯಣ ಪಿ.ವಿ.,೧೯೭೫,**ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳು**,ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೫. ನಾರಾಯಣ ಪಿ.ವಿ.,೧೯೮೪, **ವಚನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ**(ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ)

೭೬. ನಾರಾಯಣ ಪಿ.ವಿ.,೧೯೯೪, **ವಚನ ಪರಿಸರ**, ನೇತ್ರಾ ಮುದ್ರಣಾಲಯ.ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೭.ನಿಂಗಣ್ಣ ಸಣ್ಣಕ್ಕಿ,೧೯೯೩,**ಗೊಂದಲಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ**ಕ,ರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೮.ಪರಮೇಶ್ವರ ಭಟ್ಟ ಎಸ್.ವಿ.,೧೯೭೦,ಬಸವಣ್ಣನವರ **ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂಶ**ಭಾಷಣಗಳು

೭೯.ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ,೧೯೯೩, **ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ** (ಮುನ್ನುಡಿ) ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೦.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ೧೯೮೦, **ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ರಾತ್ರಿ' - 'ಹಗಲು'ಗಳು ವೈಷಮ್ಯ** (ಸಂ) ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೬೪-೭೫.

೮೧.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ೧೯೮೨ ಅ, **"ಸಂಶೋಧನೆ" ೨** (ಇತಿಹಾಸ, ಜಾನಪದ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ) (ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ದಶವಾರ್ಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು.೯೯-೧೨೫.

೮೨.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ,೧೯೮೨ ಆ, **ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ; ಸಮಾಜ ಹಾಗೂ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆ ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು** (ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ವಿವಿಧ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು. ೭೨-೮೯.

೮೩.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ,೧೯೮೫, **ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ**(ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ), ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೪.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ,೧೯೮೮, **ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ** (ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ),ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೫.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ,೧೯೯೨,**ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ**(ಸಂ) ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು. ೨೧–೪೯.

೮೬.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ,೧೯೯೩ಅ,**ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧ** ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರಾಣ, ಕರ್ನಾಟಕಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು. ೯೦–೯೭.

೮೭.ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ೧೯೯೩ಆ,**'ಶಾಸನಗಳು:' ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ** ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ,ಕರ್ನಾಟಕಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು. ೧೧–೧೯.

೮೮. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ, ೧೯೯೩ಇ, **ಆಶಯ ಲೇಖನ**, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ,ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪುಟ ೧–೯.

೮೯. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ,೧೯೯೪,**ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ: ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು** (ಸಂ) ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ.ವೆಂಕಟೇಶ,ಪಾತಾಳಿ, ೧೬೧–೧೩೩.

೯೦. ಬಸವರಾಜ ಎಲ್. (ಸಂ),೧೯೯೦,**ಶಿವದಾಸ ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪೀಠಿಕೆ**,ಮೈಸೂರು,ಪು.೧–೬೬.

೯೧. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ.,೧೯೯೭,**ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರಕಾವ್ಯ (ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ)**,(ಸಂ) ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಕಾಶ್ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೯೨. ಬೆಟಗೇರಿ ಕೃಷ್ಣಶರ್ಮ,೧೯೬೬,**ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ (ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದರ್ಶನ)**ಸಮಾಜ ಪುಸ್ತಕಾಲಯ, ಶಿವಾಜಿ ಬೀದಿ, ಧಾರವಾಡ.

೯೩. ಮಂಜುನಾಥ ಸಿ.ಯು., ೧೯೯೩, **ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ** (ಅಪ್ರಕಟಿತಪಿಎಚ್.ಡಿ.ನಿಬಂಧ)ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೪.ಮಲ್ಲಾಪುರ ಬಿ.ವಿ., ೧೯೮೮, **ನಯಸೇನ ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಗಳು**,(ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ) ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ; ಧಾರವಾಡ.

೯೫. ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾಯ, ೧೯೫೨, **ಜೈನ ಧರ್ಮ**, ಶಾಂತಿಸೇವ ಸದನ.

೯೬. ಮುಗಳಿ ರಂ.ಶ್ರೀ, ೧೯೭೦, **ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ರತ**,ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೯೭. ಮುಗಳಿ ರಂ.ಶ್ರೀ, ೧೯೭೧, **ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ**,ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೯೮. ಮುಗಳಿ ರಂ.ಶ್ರೀ, ೧೯೭೭, **ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪಗಳು**,ಉಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೯೯. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯ, ೧೯೩೮, **ನಾಡೋಜ ಪಂಪ**, ಸೈಂಟ್-ಎಲ್ಲೋಸಿಯಸ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೦. ರಂಗಣ್ಣ ಎಸ್., ೧೯೭೧, **ಶೈಲಿ-೧**,ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೦೧. ರಘನಾಥ ಭಟ್ ಎಚ್.ಆರ್., ೧೯೮೩, **ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ಕೋಟೆ ಆಂಜನೇಯ ದೇವಾಲಯದ ಶಾಸನ** ಮಾನವಿಕ ಕರ್ನಾಟಕ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ಪು. ೫೧–೫೭.

೧೦೨. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್.ಕೆ., ೧೯೭೫, **ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ ನೆಲೆ–ಹಿನ್ನೆಲೆ,** ಬೆಂಗಳೂರುವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೩. ರಮೇಶ್ ಕೆ.ವಿ.,೧೯೬೮, **ತುಳುನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸ**,ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್,ಮೈಸೂರು.

೧೦೪.ರಮೇಶ್ ಕೆ.ವಿ.,೧೯೭೧,**ಕರ್ನಾಟಕ ಶಾಸನ ಸಮೀಕ್ಷೆ**,ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೫.ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಎಸ್.,೧೯೮೧, ವಚನ ಪರುಷ, ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೬.ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ ಎಸ್.,೧೯೮೯,**ವಚನಾನುಶೀಲನ**,ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೭.ಶಾಂತಿನಾಥ ದಿಬ್ಬದ,೧೯೯೪,**ಪಂಪ ಭಾರತ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ**,ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೮.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್.,೧೯೭೫,**ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ**,ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦೯. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್.,೧೯೯೩ ,**ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ–೧**,ಶಾರದಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು,

೧೧೦. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್.,೧೯೯೪, ,**ಸಮಗ್ರಗದ್ಯ–೨**, ಸ್ನೇಹ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು,

೧೧೧. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. (ಸಂ),೧೯೮೯,**ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆ,** ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧೨. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್ (ಸಂ),೧೯೯೨,**ಕರ್ನಾಟಕ ಪರಂಪರೆ**,ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ,ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧೩ .ಶಿರೂರು ಬಿ.ವಿ.,೧೯೭೬,**ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ** (ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ) ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೧೪. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ.,೧೯೭೦,**ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ**,ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ,ಮೈಸೂರು.

೧೧೫. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ.ನಂ.,೧೯೫೭,**ಪಂಪ**,ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೧೬. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ತೀ.ನಂ.,೧೯೬೮, **ಕಾವ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ**, ಕಾವ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು,

೧೧೭. ಶ್ರೀನಿವಾಸಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ಆರ್., ೧೯೫೬, **ವಚನ ಧರ್ಮಸಾರ**,ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೧೮. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ.ಆರ್., ೧೯೮೧, **ಭಕ್ತಿಭಂಡಾರಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು**,ಗೀತಾ ಬುಕ್‌ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು. (೫ನೇ ಮು.)

೧೧೯. ಶೆಟ್ಟರ್ ಎಸ್., ೧೯೭೬, **ಭಾರತೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿ ಜೀವನ**,(ಸಂ) ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಸಮಗ್ರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ–೩,ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪು.೨೨–೪೧.

೧೨೦. ಶೇಠೆ ಬಿ.ಎಸ್., ೧೯೯೧, **ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸತಿಪದ್ಧತಿ** (ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ), ವೀರಶೈವ ಅಧ್ಯಯನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಳಗಾವಿ.

೧೨೧. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಆರ್., ೧೯೮೨, **ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು**,ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨೨. ಶುಭಚಂದ್ರ, ೧೯೭೬, **ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೆಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು,** ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು.

೧೨೩. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ ಜಿ.ಎಸ್., ೧೯೮೯, **ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ: ಒಂದು ಇಣುಕು ನೋಟ,** ಬಸವ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨೪. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ವಿ., ೧೯೭೪, **ವಸ್ತುಕ-ವರ್ಣಕ, ಕಾವ್ಯಪ್ರಭೇದಗಳು-೧ಭಾರತೀಯ** ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕೊಡುಗೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪು. 20

೧೨೫. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ ವಿ., ೧೯೭೫, **ಮಹಾಕವಿ ಪಂಪ,** ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೨೬.ಸುಂದರ್ ಅ.,೧೯೮೦,**ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮೂರ್ತಿಗಳು** (ಸಂ) ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಅಧ್ಯಯನ,ಪು.೩೭೭– ೩೮೭

೧೨೭.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ.,೧೯೯೧, **ಪಂಪನ ಕವಿತೆ: ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸಮಾರ್ಗ** (ಸಂ)ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ,ಪಂಪ:ಒಂದುಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಪು. ೩೦೧–೩೧೬.

೧೨೮. ಸೈಯದ್ ಜಮೀದುಲ್ಲಾ ಪರೀಷ್ ೧೯೯೩, ಗೊಂಡರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ ೨೯೬–೯೮.

೧೨೯. ಹಿರೇಮಠ ಬಿ.ಆರ್., ೧೯೮೬, **ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ವರ್ತಕರು**(ಪಿಎಚ್.ಡಿ ನಿಬಂಧ),ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ.

೧೩೦. ಹಿರೇಮಠ ಎಸ್. ಎಸ್., ೧೯೯೭, **ಶಾಸನಗಳು, ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನೋವಿನ** ಸ್ವರೂಪ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿನೋವಿನನೆಲೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಪು. ೨೮–೮೩.

೧೩೧.ಹುಲ್ಲುರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಯಿಸ್,೧೯೭೬,**ಹುಲ್ಲೂರು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಜೋಯಿಸರ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಲೇಖನಗಳು** (ಸಂ)ಲಕ್ಷ್ಮಣ್ ತೆಲಗಾವಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ.

ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕೃತಿಗಳು

1. Alice getty, 1971, **Ganesa** (A Monograph on the Elephant Faced god), New Delhi.

2. Anila Verghese, 1995, **Religions Traditions a Vijayanagar**, New Delhi.

3. Anita Rama Thagan, 1997, **Understanding ganapati Insights into the Dynamics of a cult**, Manohar.

4. Bali D.R., 1989,**Introducing ofphilosophy** Sterling Publishers.
5. Bridget and Raymond Allchin,1997, **Differing Cultural Traditions** ,Origins of a civilisation, Penguin,Books, New Delhi, P. 4.
6. David Kinsley,1987,**Hindu Goddeses**,Motilal Banarsidass, New Delhi.
7. Deleury G.A.,1960,**The Cult of Vithoba** (Ph.D.Diss), Poona.
8. Elome W.T,1984, **Dravidian Gods in Modern Hinduism.** New Delhi.
9. Handiqui K.K.,1949,**Yasastilaka and Indian Culture.**Jain Samskruti Samrakshaka Sangha,Sholapur.
10. Henry white Head D.D.,1988,**The Village Gods of Sout India**, Cosmo Pulications, New Delhi.
11. Iyer and Ananthakrishna,1936,**The Mysore Tribes and Castes.** Mysore University,Mysore.
12. Kane P.V.,1930,**History of Dharmasastra Vols 1-5**, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.
13. Kosambi D.D, 1983, **Myth and Reality**,Popular Prakashan, Bombay.
14. Kosambi D.D., 1998, **The Cultural and Civilisation of Ancient Historical outline,** Vikas.
15. Leela Shantakumari. S, 1986, **History of the Agraharas,Karnataka 400 -1300**(Ph.D diss), New Era Publication, Madras.
16. Lorenzen David N., 1972, **Kapalikas and Kalamukas**,Thomson Press (India) Limited, New Delhi.
17. Lynn E. Gatwood, 1991, **Devi and the Spouse Goddess**,Monohar.
18. Mugali R.S., 1946, **Heritage of Karnataka**
19. Mabbett I.W., 1972, **Truth, Myth and Politics in Ancient India** Thomson Press India Ltd, New delhi.
20. Murthy M.L.K., 1995, **Forest peoples and Historical Traditions in Eastern Ghats, South India**, (Ed)BridgetAlchin, LivingTraditions, oxford and Publishing, PP. 210-217.
21. Naama Drury, 1981, **The Asvamedha: Sacrificial Ritual in the Sataputha Brahmana** ,Delhi.
22. Nandimath,1942,**A Hand book of Virasaivism** ,L.E. Association, Dharwar.

23. Narendranath Bhattacharyya,1977,**The Indian Mother Goddess** Monohar.

24. Panchamuhki R.S. 1941,**Bailur :Mastimane and Viramane near Murdesvara** Annual Report on Kanna Research in Bombay. Province: Dharwar

25. Parabrahma Sastry,1985,**Sri Sailam Its History and Cult**, Guntur.

26. Romila Thapar, 1966 **A History of India** ,Penguin Books.

27. Saletore B.A., 1957, **Ancient Indian History and Culture** Kannada Research Institute, Dharwar.

28. Sharma S.R., 1940, **Jainism and Karnataka Culture**.

29. Shrinivas V Padigar, 1996, **Vishnu Cult in Karnataka** (Ph. D. diss) Directorate of Archaeology and Museums, Mysore.

30. Sivara mamurti. C.,1982, **Sri Lakshmi in Indian Art and Though** Karnak Publications, New Delhi.

31. Setter S., Ravi K Korisetter, 1982, **Nisidhis in Karnataka - ASurvey**(Ed)S.Setter,G.D.Sontheimer,,Memorial Stones, Dharwar/ Delhi, Pp. 283-293.

32. Sontheimer,G.D.,1990, **King of Hunter Warriers and Shepherds,** (Eassy on Khondoba) New Delhi.

33. Thursten E.,1975,**Castes and Tribes of South India** Cosmo Publication, Delhi.

34. Uralami S.B.,1970,**Wars and Population,**Vilas A Sangava,1980,**Jaina Community A social Survey**,Bombay

35. Zachner R.C, 1975, **Hinduism,** Oxford.

36. Zachner R.C, 1970, **Concordant Discord the Inter dependence of faith** Oxford.

ವಿಶ್ವಕೋಶಗಳು, ನಿಘಂಟುಗಳು, ಗೆಜೆಟಿಯರುಗಳು

೧.ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುಗಳು : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨.ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಗ್ಯಾಜಿಟಿಯರ್ : ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರ, ೧೯೮೬, ಭಾಗ ೨,೩.

೩.ಕರ್ನಾಟಕ ಕನ್ನಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ : ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೭೯.

೪.ಜಾನಪದ ವಿಶ್ವಕೋಶ (ಸಂ ೧.೨) : (ಸಂ) ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೮೫.

೫.ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆ : ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ಗ್ಯಾಜಿಟಿಯರ್, ೧೯೯೫.

ಡಾ. ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ



ಡಾ.ಬಿ.ಎಸ್.ಗೀತಾರವರು ದಾವಣಗೆರೆಯಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದವರು. ತಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನೆಲ್ಲ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ನಾತಕೋತ್ತರ ಪದವಿಯನ್ನು ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಪಡೆದವರು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಶಾಸನ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಪ್ರೌಢಪರೀಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ರ್‍ಯಾಂಕ್‌ನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ತದನಂತರ ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ನಲ್ಲಿ ಡೆಸ್ಕ್ ಟಾಪ್ ಪಬ್ಲಿಷಿಂಗ್ ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಡಿಪ್ಲೊಮಾವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ. ಗೀತಾರವರು ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ **"ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ– ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ"** ಎನ್ನುವ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿಯನ್ನು ೨೦೦೧ರಲ್ಲಿ ಪಡೆದವರು. ಡಾ. ಗೀತಾರವರಿಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲಸಮಾಡಿದ ಅನುಭವವುಳ್ಳವರು. ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್ ಆದ Aging and Development, ಈ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮತ್ತು CCR - IFCU ಪ್ಯಾರಿಸ್‌ನ ಸಹಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ನಡೆದಂತದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್‌ರವರ ಬಳಿ, Annotated Concordance Kannada Classical Literary Project ಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನ ಸಹಾಯಕಿಯಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಅನುಭವವುಳ್ಳವರು.

ಡಾ. ಗೀತಾರವರು ಸಂಶೋಧನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಪಾರ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇವರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಗೌರವವಾದ ಫೇಲೊಷಿಫ್‌ನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಅನುಸಂಧನಾ ಪರಿಷತ್ (ICHR)ನಿಂದ ದಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಮಿನಿಸ್ಟರಿ ಆಫ್ ಹ್ಯೂಮನ್ ರಿಸೋರ್ಸ್ ಡೆವಲಪ್‌ಮೆಂಟ್, ಗೌರ್‍ನಮೆಂಟ್ ಆಫ್ ಇಂಡಿಯಾ–ನವದೆಹಲಿ. ಡಾ. ಗೀತಾರವರು ಐ.ಸಿ.ಎಚ್.ಆರ್. ವತಿಯಿಂದ 'ಪೋಸ್ಟ್ ಡಾಕ್ಟರಲ್ ಫೆಲೋ' ಆಗಿ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಂಧಾನ"–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಎಂಬ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ.ಬಿ.ಎಸ್. ಗೀತಾ
ನಂ.೬೮೮, ೬೧ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ
೫ನೇ ಬ್ಲಾಕ್, ರಾಜಾಜಿನಗರ
ಬೆಂಗಳೂರು–೧೦
ದೂ : ೨೩೪೦೬೯೨೧

[illegible]

[illegible] Training and Development [illegible] CCR - ICCU [illegible] Kannada Classical Literary Project [illegible]

[illegible] (ICHR) [illegible]

[illegible]

ಜ್ಞಾನವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಕೆಲವು ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಖರಗೊಂಡು ನಿಂತ ನೀರಾಗದೆ ಅದೊಂದು ಜೀವಂತ ವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ಈ ನಾಡಿನ ಪ್ರಜೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ನಿರಂತರ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕು.

ಕನ್ನಡದ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡ ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆಯ ಫಲವಾಗಿ, ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡು-ನುಡಿ-ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಲ್ಲಿಸಲಾದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧಗಳು ಈಗ ಸ್ವಲ್ಪ ಸರಳಗೊಂಡು, ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಗೊಂಡು, ಕನ್ನಡ ಓದುಗರ ಕೈ ಸೇರುತ್ತಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಅಂಗವಾಗುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದೂ ಒಂದು.